



Universidad
Francisco de Vitoria
UFV Madrid

**DOCTORADO EN HUMANIDADES:
HISTORIA, FILOSOFÍA Y ESTÉTICA**

**LA POESÍA INMACULISTA DE LA
CONGREGACIÓN MARIANA DE LA COMPAÑÍA
DE JESÚS: UNA CONSTRUCCIÓN RETÓRICA DE
LA REALIDAD**

AUTORA:

María Alférez Sánchez

DIRECTOR:

Dr. Francisco Javier Gómez Díez

Madrid, noviembre 2019.

A Ángel,
a mis padres
a Carlos, mi hermano.

«Hablar de Jesucristo es más que hablar del mar, del espacio, del universo. Ni el genio de Platón, ni el talento de Aristóteles, ni la elocuencia arrebatadora de Demóstenes, ni la palabra de Cicerón bastarían para pintarlo. Hermosura, a la vez que antigua, nueva siempre, descubre en ella el alma contemplativa cada día, cada hora, cada instante, algo que antes no advirtió, y que le obliga a caer de rodillas, muda y suspensa»

(Marcelo Spínola)

«[...] Feliciorque est multo unus ex pusillis
istis qui te credunt, quam Plauto,
quam Aristotiles, quam Varro,
quam Cicero, qui suis omnibus cum
literis te non norunt »

(Francesco Petrarca, *De sui ipsius et
multorum ignorantia*)

AGRADECIMIENTOS

La elaboración de la presente tesis doctoral ha sido posible, principalmente, gracias a la ayuda del doctor Francisco Javier Gómez Díez, al que agradezco al interés y confianza depositados en mi proyecto y mi persona desde el primer momento. Asimismo, me gustaría expresar mi agradecimiento al doctor Salvador Antuñano Alea, director del programa de Doctorado de la Universidad Francisco de Vitoria, por enseñarme, más que con sus palabras, con su ejemplo de vida.

También quiero expresar mi más profunda gratitud y cariño a mis compañeros de Doctorado, por su apoyo intelectual y personal, así como a todos aquellos que forman parte de esta Universidad y con los que he tenido la oportunidad de encontrarme a lo largo de este camino.

Esta tesis doctoral se debe en parte al magisterio de la doctora Perla Chinchilla Pawling, del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México. A ella, desde la distancia, quiero reconocerle su generosidad,

A mis padres y a Carlos, mi hermano, por quererme y apoyarme siempre, incluso en mis momentos menos amables.

Por último, y no menos importante, quería dar las gracias a Ángel por creer en mí y ayudarme a ser mejor día a día.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	10
Definición sucinta del problema y planteamiento sintético de cuestiones	11
Revisión de la literatura.....	12
Metodología.....	16
Hipótesis y objetivos	19
Descripción del <i>corpus</i> documental	22
Criterios de edición y normas estilísticas	30
Relación de la tesis con las líneas del programa de Doctorado	31
PARTE I: ESTUDIO PRELIMINAR	34
CAPÍTULO I: EL COLEGIO DE SANTA MARÍA Y SANT JAUME DE CORDELLES	39
1.1. El alcance de los colegios de la Compañía de Jesús.....	40
1.2. La situación cultural de la Barcelona de comienzos del siglo XVIII	44
1.3. El Colegio de Santa María y Sant Jaume de Cordelles	48
1.3.1. <i>Fundación y confusiones iniciales</i>	48
1.3.2. <i>Plan de estudios: religión, letras y urbanidad</i>	52
1.3.3. <i>Claustro académico</i>	60
1.3.4. <i>El alumnado</i>	63
1.3.5. <i>La congregación mariana como espacio artístico</i>	68
1.3.5.1. Definición	68
1.3.5.2. La composición en la congregación mariana	70

CAPÍTULO II: LA CONFORMACIÓN DEL DOGMA CONCEPCIONISTA: RECORRIDO HISTÓRICO-TEOLÓGICO	78
2.1. El sentir mariano en las primeras comunidades	79
2.2. Las controversias de los padres de la Iglesia Oriental y Occidental	81
2.3. De Éfeso al Cisma de Oriente.....	84
2.4. El Occidente medieval	86
2.5. Los fundamentos de la polémica entre maculistas e inmaculistas	89
2.6. El caso español y la actitud de la Compañía	92
2.6.1. <i>Los antecedentes en la Baja Edad Media española</i>	93
2.6.2. <i>El fervor de los Reyes Católicos</i>	96
2.6.3. <i>Carlos V</i>	97
2.6.4. <i>Felipe II</i>	100
2.6.5. <i>Felipe III</i>	101
2.6.6. <i>Felipe IV</i>	113
2.6.7. <i>Carlos II</i>	115
2.6.8. <i>La polémica tras el destronamiento de los Habsburgo</i>	116
 CAPÍTULO III: EL PENSAMIENTO ESTÉTICO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS.....	122
3.1. La poesía de los afectos	122
3.1.1. <i>Las directrices de Trento sobre el uso de las imágenes</i>	122
3.1.2. <i>El pensamiento escolástico como precedente</i>	126
3.1.3. <i>La renovación estética de la Compañía de Jesús</i>	129
3.1.3.1. <i>Los Ejercicios espirituales</i>	130
3.2. Modelos escolares	134
3.2.1. <i>La polémica imitativa</i>	136
3.2.1.1. <i>Del ciceronianismo al anticiceronianismo (eclecticismo)</i>	137

3.2.1.2. El ramismo.....	139
3.2.1.3. El tacitismo	139
3.3. La preceptiva poética castellana de la Compañía de Jesús	142
3.3.1. <i>El Cancionero de Jesuitas</i>	142
3.3.2. <i>El Arte poética española de Rengifo o «arte de consonantes para inquietar muchachos»</i>	144
3.4. En torno a la cuestión del género. La épica sacra de la poesía mariana escolar de la Compañía de Jesús: entre la lírica y el poema heroico cristiano.	151
3.4.1. <i>Los clásicos: Virgilio, san Agustín y Cicerón</i>	153
3.4.2. <i>La influencia de los textos intermedios: Jacopo Sannazaro</i>	154
 CAPÍTULO IV: HACIA UNA CONSTRUCCIÓN RETÓRICA DE LA REALIDAD: LA BATALLA DE LA CORREDENCIÓN	160
4.1. María: heroína épica	163
4.2. Los lugares.....	167
4.2.1. <i>Meditación del Infierno</i>	170
4.2.2. <i>Meditación del Reino: Cristo, lugar de visibilidad</i>	175
4.2.3. <i>Contemplación de la Encarnación</i>	184
4.2.4. <i>Meditación sobre las dos banderas</i>	184
4.3. Los alumnos: «sagrado, sabio y eximio congreso de María».....	188
4.3.1. <i>El parentesco con el vasallaje</i>	190
4.4. Lengua y estilo	193
 PARTE II: EDICIÓN CRÍTICA	202
 PARTE III: CONCLUSIONES	306

PARTE IV: BIBLIOGRAFÍA.....	316
PARTE V: ANEXO	350
Registro de documentos escolares referentes al Colegio de Santa María y Sant Jaume de Cordelles y al Colegio de Belén	352

INTRODUCCIÓN

Al profundizar en la historia de la Compañía de Jesús vislumbramos su importancia en la Edad Moderna española, sobre todo en el ámbito educativo¹. Empezamos a estudiar las reglas de sus colegios y seminarios, su funcionamiento interno, sus planes de estudios particulares, y, por supuesto, su plan de estudios común, la *Ratio Studiorum*, así como los manuales escolares escritos por los propios profesores. Aunque tras la expulsión en 1767 se perdieron multitud de documentos internos, la Compañía de Jesús se ha encargado de custodiar y clasificar con esmero aquellos referidos a su propia historia, lo cual posibilita la reconstrucción del periodo histórico.

Sorprende que las producciones poéticas escritas en los establecimientos escolares de la Compañía apenas hayan sido estudiadas, teniendo en cuenta que a su magisterio se deben los grandes escritores del Siglo de Oro español, o que el estudio al que algunas han sido sometidas no considere la influencia preceptista de la educación jesuita.

Asimismo, somos conscientes de la escasez de estudios dedicados a la poesía de temática mariana. Basta señalar los calificativos con los que el legado decimonónico valora a las manifestaciones literarias de carácter religioso «extravagante», «insensato»,

¹ Aunque al comienzo la enseñanza no figura entre los ministerios de la Compañía, la experiencia educativa se convierte rápidamente en uno de sus pilares. El estudio era un medio para ayudar al otro y un servicio para la mayor gloria de Dios. En palabras de Polanco, citado por Pavone, 2007, p. 66:

Generalmente hablando hay dos modos de ayudar a nuestro prójimo: uno en los colegios, mediante la educación de jóvenes en las letras, en la doctrina y en la vida cristiana, y el otro en todo lugar, ayudando a todo tipo de personas con sermones, con colegios y los otros medios que concuerden con nuestro usual modo de proceder.

«ridículo», «engendro», «aborto», «disparate»², cuya consecuencia es la proyección de una imagen infantiloides de las mismas. Nuestro trabajo se propone desmontar esta visión reduccionista rescatando una serie de composiciones neolatinas³ y castellanas que surgieron dentro del contexto escolar jesuita y que habían sido relegadas al olvido desde su impresión.

Entendemos que la poesía escolar posee un carácter circunstancial intrínseco que puede apartar el interés de los estudiosos hacia otro tipo de obras de mayor recorrido. Aun así, creemos que bajo este desinterés subyace el deslinde de la motivación de su escritura. No se llega a comprender el alcance que estas composiciones tuvieron en la labor reformista de la Iglesia, en el asentamiento de las bases del dogma concepcionista⁴ y, sobre todo, en la labor de formación de los sectores de influencia urbana, de los cuales se ocupó fervientemente la Compañía.

Con el fin de solventar los vacíos existentes, nuestra tesis doctoral se ha concretado en dos direcciones: por un lado, la edición crítica de la poesía mariana escrita por los alumnos de la congregación mariana perteneciente al Colegio de Santa María y Sant Jaume de Cordelles de la Compañía de Jesús; por otro, un estudio introductorio en el que proponemos un acercamiento al texto desde el mundo escolar jesuita, la tradición retórica barroca y la teológica mariana.

Así, se da a conocer a la comunidad científica un compendio de textos inéditos hasta el momento que se analizarán a partir de una metodología holística, alejada de los presupuestos del análisis filológico inmanente. Con todo, ofrecemos un estudio global del texto caracterizado por la imbricación de saberes.

Definición sucinta del problema y planteamiento sintético de cuestiones

En un primer acercamiento, emergen diversas preguntas. Atendiendo al momento histórico, es preciso preguntarse cómo la causa inmaculista, sus objetivos y modos de acción influyen en la configuración de esta poesía.

² Recogidos por Sánchez Martínez, 1995, p. 13.x

³ Estas no se editan pero incluiremos alguna muestra en el anexo, que servirá de apoyo para refrendar la preceptiva retórica, poética y gramatical.

⁴ La creencia en el dogma de la Inmaculada estaba presente en el imaginario nacional aunque no se proclamase hasta mediados del siglo XIX con la bula *Ineffabilis Deus*.

Por otra parte, entendemos que es imposible adentrarnos en el estudio de la poesía de principios del XVIII sin considerar los presupuestos retóricos y poéticos de la época y sus sistemas operantes. La literatura religiosa está orientada a la trascendencia pero no desligada de las polémicas literarias. Existen una serie de mecanismos formales de creación, exentos de toda casualidad, una preceptiva literaria que los autores conocen, así como unas directrices procedentes tanto de la jerarquía eclesiástica como de los programas educativos de los centros de la Compañía.

Además, creemos pertinente profundizar en las claves hermenéuticas que articulan el poema. Por un lado, se abordará el tratamiento del mito en relación con la figura de María en busca de aportar una teoría de la reinención estética. Por otro lado, profundizaremos en el estudio de la Sagrada Escritura y algunas tradiciones cercanas para dilucidar cómo el relato histórico se convierte en materia poética y qué motiva la elección de ciertos pasajes.

Por último, habría que puntualizar lo siguiente. Somos conscientes de que, si atendemos a la forma, los poemas analizados son de una calidad literaria mediocre. Sin embargo, entendemos la belleza como «la sublimación amable de la pertenencia [...] De este modo, la fuerza ilocutiva de un poema es buscar una conmoción, un efecto perlocutivo en el lector a través de una transfusión de sentimientos»⁵. Luego, estimamos que el estudio de la poesía que emerge de la retórica de los afectos jesuita resulta ineludible si nos disponemos a repensar el Barroco español.

Revisión de la literatura

No nos consta la existencia de estudios filológicos, aún menos ediciones, sobre poesía escolar mariana⁶. A los filólogos no les ha interesado por considerarla de baja calidad y los historiadores ni siquiera han reparado en este aspecto. Hasta el momento solo tenemos noticia de la edición crítica del *Cancionero mariano de Charcas*⁷, de raigambre popular, así como de recopilaciones antológicas de carácter puramente devocional.

⁵ Olmedo Ramos, 2000, p. 83.

⁶ Excepto algún artículo de aproximación general, confrontar Osuna, 2007.

⁷ Eichmann Oehrli, 2009.

Ahora bien, el enfoque multidisciplinar de nuestro estudio nos obliga a establecer aproximaciones en torno a varias temáticas.

Para profundizar en la historia del colegio de Santa María y Sant Jaume de Cordelles (Barcelona) se utilizarán:

1. Historias generales de la Compañía como las de Astrain (1905-1925), García Villoslada (1941) o la de Álvarez (1607), que atiende especialmente a la provincia de Aragón, aunque está incompleta.
2. Sobre el alcance de los colegios de la Compañía de Jesús, los trabajos de Bernabé Bartolomé (1980, 1982, 1983, 1993, 1994, 1995, 2001a, 2001b, 2003), Romano (2002, 2013) o Vergara Ciordia (1999, 2003), los cuales inciden en la adaptabilidad del plan de estudios y en su carácter humanista.
3. Sobre la función del Colegio de Cordelles en la Barcelona del siglo XVIII, las obras de Carrera Pujal (1957), García Panadés (1977), Oriol Moncanut (1959); para el estudio de su génesis histórica, los trabajos canónicos de Borràs i Feliu (1964, 1976, 1983, 1993) o Reils Fontanals (1994).
4. La obra fundamental sobre la congregación mariana jesuita es la de Mullan (1912), que propone un estudio crítico de los documentos fundacionales. Esta obra es de incalculable valor para los estudiosos de la Compañía, pues no solo da cuenta de la espiritualidad propia de la congregación, sino que además expone un tratado completo sobre la misma, apoyándose en la transcripción de documentos procedentes de la Santa Sede y en las disposiciones del padre general de la Compañía. Dentro de este estudio también se incluyen documentos ordinarios destinados al buen funcionamiento de la congregación. Asimismo, es un texto que dio luz a nuestro estudio, pues evidencia la conexión entre las academias y la congregación mariana «the fact that nevertheless the *Ratio Studiorum* excludes any one not a Sodalist from the Academies shows not only the original but the continued connection of the Academies with the Sodality»⁸. Sobre el desarrollo histórico de las congregaciones y sus labores de apostolado, es de consulta obligada el estudio panorámico de Villaret⁹.

⁸ Mullan, 1912, p. 168.

⁹ 1964.

Si nos adentramos en el estudio de la fiesta como manifestación cultural en el Barroco, se observa el creciente interés que tales expresiones culturales han suscitado en los últimos años. La mayoría de los estudiosos¹⁰ se quejan de la pobreza de las ediciones modernas de las relaciones de fiestas, ya que se les ha otorgado un escaso valor literario, al considerarlas meros datos históricos. No obstante, los estudios que se citarán a continuación corroboran la revalorización de estas producciones que han llegado a considerarse «la mayor confirmación de lo que luego se llamó arte barroco»¹¹.

Con un enfoque general, destacan las obras de Vindel (1940), Roubaud (1975), López Estrada (1982) y Díez Borque (1992). Sobre las justas poéticas y las academias literarias, sobresalen las investigaciones de Castro y Calvo (1937), Sánchez (1961), Romera Castillo (1982), Mas i Usó (1996, 1999), y la más reciente de Godoy Gómez (2004). Como registro bibliográfico de las justas, es muy útil la obra de Delgado Casado (1988), además de las recopilaciones de Simón Díaz y Calvo Ramos (1962) y el catálogo de actos públicos celebrados en Madrid (1982).

En cuanto a los presupuestos retóricos y poéticos, es de gran ayuda la obra de Curtius (1955), centrada en la Retórica medieval, aunque útil para advertir las diferencias del sistema jesuítico con respecto a la Escolástica. Otras publicaciones referentes a la Retórica en la Edad Media y el Renacimiento son las de Murphy (1979; 1983).

Para el caso español, es ineludible la obra de Lázaro Carreter (1949). En ella realiza una valoración de los tratados de Mayans (1757) y Capmany (1777). Del mismo modo, son fundamentales los estudios Sebold (1970) y las dos obras clásicas de Menéndez Pelayo (1950, 1992). Otras investigaciones dignas de reseña son los tres tratados de Kennedy (1963, 1972, 1980), dada la gran cantidad de datos históricos proporcionados.

Son obras capitales para el tratamiento de la preceptiva y el canon: Martí (1972), Rico Verdú (1973), García Berrio (1975, 1977-1980), Artaza (1989), Torre Serrano (1984), y Pozuelo Yvancos (1988a, 1988b). Con una perspectiva comparatista encontramos los estudios de Fumaroli (1980) y Battistini y Raimondi (1984), referidos a Francia e Italia respectivamente.

¹⁰ López Estrada, 1982, p. 293. Afirma que es un reclamo generalizado entre todos aquellas dedicados al estudio de dichos actos de comunicación colectivos.

¹¹ López Estrada, 1982, p. 305.

Las opiniones con respecto a la Retórica barroca son divergentes. Estudiosos como Rico Verdú, Martí o García Berrio consideran las producciones de la época decadentes y de poco valor estético. Atribuyen este empobrecimiento de la calidad literaria a la pérdida de calidad que sufrió la Retórica –y en general los estudios de Gramática– en manos de la Compañía de Jesús. Otros, como Fumaroli o Aguiar e Silva (1972), valoran el desarrollo excesivo del estilo como una ‘retorización de la literatura’, lo que implicaría un acercamiento a la elocuencia. En consonancia, Battistini y Raimondi¹² sostienen que en la *Ratio Studiorum* jesuita se sustituye el *docere* por el *delectare*, es decir, la persuasión pierde valor perlocutivo en beneficio de la *elocutio*.

Algunos teóricos literarios como Chaignet (1888) o Barthes (1964, 1970) también han realizado estudios sobre la dicha disciplina. Para este último, la Retórica es una manifestación de la ideología que engloba persuasión, educación, ciencia y prácticas sociales y lúdicas. En esta misma línea se insertan las aportaciones de Weinberg (1961, 1970), Barilli (1979) y Mortara Garavelli (1989).

Sobre el dogma concepcionista en general, las entradas de De Fiores, Koehler y Laurentin en el *Nuevo Diccionario de Mariología* (1988) nos aportan una visión general y diacrónica sobre la conformación de la creencia. Para dilucidar la reflexión teológica el manual de Mariología de García Paredes (2001). Si nos centramos en el caso español, las obras de Peinado Guzmán (2004, 2014, 2015), Bastero de Eleizalde (1988, 2001, 2013), Lesmes Frías (1905, 1918), Tormo y Monzó (1915) o Stratton (1988), dedicada a la iconografía.

Debemos a bibliógrafos e investigadores de la Compañía la existencia de estudios que nos permiten conocer su posicionamiento en la polémica inmaculista, por ejemplo, las recopilaciones bibliográficas de Sommervogel (1985) y Uriarte (1904-1916), o los estudios de Llorca (1954, 1955).

Para el análisis de los pasajes históricos, es decir, aquellos que hacen referencia explícita a la Sagrada Escritura o a tradiciones próximas, el volumen *La Biblia en la Literatura del Siglo de Oro* (2010), coordinado por Arellano Ayuso y Fine, propone un acercamiento a la aparición de episodios bíblicos en la literatura del Siglo de Oro desde diferentes ángulos: el teatro, la poesía o la prosa, los catecismos de evangelización o una variedad de repertorios lexicográficos.

¹² Battistini y Raimondi, 1984, p. 164.

Entre las herramientas de investigación, tanto para la edición crítica como para el cuerpo de la tesis doctoral se utilizarán, entre otros: el *Diccionario de Autoridades* (1726), el *Corpus Diacrónico del Español*, el *Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española*, el *Tesoro de la Lengua Castellana* (1611) de Covarrubias y el *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* (1627) de Correas, etc.

Metodología

Partimos del presupuesto de que el arte no es un instrumento lúdico, por muy extravagante o forzado que pueda parecernos el texto que tenemos entre manos. Intuimos que la poesía sirve como instrumento de comunicación entre los miembros de una comunidad escolar; le aporta al autor reconocimiento dentro de la misma, pero, a su vez, es un elemento de comunicación con la alteridad y un método de conocimiento de la misma. Con todo, nuestra propuesta contempla una metodología híbrida desde el acercamiento histórico, la significación teológica y el estudio filológico, disponiéndonos a dilucidar la relación entre forma y fondo, entre *verba* y *res*.

Para ello, creemos fundamental la consulta de fuentes de época tanto para nuestro estudio preliminar como para nuestra edición crítica: manuales educativos, documentos canónicos de la Compañía, bulas papales, *Cánones y decretos del Sacro Concilio de Trento*, sermones, libros de emblemas, florilegios, etc. Su consulta nos confirma la existencia de un lenguaje figurado común y, del mismo modo, la especificidad de la poesía, capaz de desvelar el mensaje teológico.

Creemos que es necesario replantear el método de estudio de las producciones del Siglo de Oro, incluso de aquellas calificadas de poca calidad o interés en su campo, pues aportan al estudioso del período una imagen global del pensamiento de la época tan tergiversado en numerosas ocasiones. En esta línea trabaja la doctora Perla Chinchilla, miembro del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México, con quien he tenido la oportunidad de colaborar durante la realización de la presente tesis doctoral.

Partiendo de la premisa de que toda historia la hacen los documentos¹³, Chinchilla propone un acercamiento a la ‘identidad’ de los textos impresos desde el concepto de ‘forma discursiva’. Por forma discursiva nos referimos a:

[...] el artefacto compuesto de una semántica¹⁴ condensada en un discurso materializado, cuya reiteración denota una regularidad que permite una distinción específica en el contexto de determinados campos culturales. En otros términos, cada forma ha de cumplir una “función selectiva” de contenidos que le permite guiar las expectativas de quien se aproxima a su lectura. Sin embargo, esa función la cumple en su relación con otras formas simultáneas de las que habrá de distinguirse -una red de formas-, a la vez que pervive en el tiempo adaptándose a los cambios históricos, o bien puede desaparecer.

La relación entre la forma discursiva y la sociedad a la que pertenece nos permite dar cuenta de la función cultural que adquirió dicha forma, en contraposición con otras formas del sistema. Es claro que esta categoría epistemológica solo resulta inteligible si la entendemos dentro de la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann.

Según la teoría perspectiva luhmaiana, la sociedad es fundamentalmente comunicación¹⁵. Sin embargo, para que esta comunicación sea efectiva no basta con el mensaje, sino que es necesario garantizar la recepción y asunción del mismo. Un ejemplo de ello es el misterio que multitud de culturas han conservado. Este garante impide el intermitente cuestionamiento al que estaría sujeta la sociedad si careciera de él.

La sociedad moderna se ve sacudida por un fenómeno sin igual; la imprenta: el texto escrito adquiere múltiples funciones, unas completamente nuevas y otras reservadas hasta el momento a la oralidad. Es decir, la escritura en general y la cultura del impreso en particular ponen en riesgo el mantenimiento del orden social del Antiguo Régimen. Por ello, la Retórica adquiere un auge sin precedentes como instrumento valiosísimo para elaborar los «géneros comunicativos de la sociedad veteroeuropea».

Esto es posible dado el carácter jerárquico o estratificado de esta sociedad, en contraste con el carácter funcional de la sociedad contemporánea. Ahora bien, la jerarquía

¹³ En consonancia con el pensamiento historiográfico de Michel de Certeau en *L'écriture de l'histoire*, 2002.

¹⁴ Creo necesario puntualizar qué entendemos por ‘semántica’: «patrimonio conceptual de la sociedad. El conjunto de las formas utilizables para la función de selección de los contenidos de sentido que surgen de la sociedad. [...] La reserva de temas que [la sociedad] conserva a disposición para la emisión de la comunicación: el patrimonio de ideas que tiene importancia desde el punto de vista comunicativo. En síntesis, la semántica es aquella que parte de significados de sentido condensados y reutilizables que está disponible para la emisión de la comunicación» Corsi, Esposito y Baraldi, 1996, pp. 143-144, citado por Chinchilla (dir.), *Lexicón de formas discursivas de la Compañía de Jesús*, 2018, en nota al pie, s. p.

¹⁵ Partimos de la teoría de Luhmann, 1993, p. 129. Sobre el carácter comunicativo de la sociedad, consúltese Rorty, 1990.

no implica que el discurso sea solo compartido por la élite, puesto que, la cosmovisión presente en las retóricas impregna el pensamiento de todos los estamentos sociales: las élites se comunican a través de la cultura impresa y el pueblo llano a través de la oralidad secundaria, a su vez, reflejo de la escritura.

Así pues, teniendo en cuenta estos fundamentos, entendemos que nuestras fuentes son ‘textos de cultura’. Nuestra intención no es otra que reinterpretar la historia y el pensamiento del hombre de finales de la Edad Moderna española a partir de unos documentos a los consideramos ‘formas discursivas’. La defensa de esta hipótesis requiere de una argumentación sólida que se llevará a cabo a partir del estudio de: a) la materialidad y la forma discursiva; b) el referente semántico; c) la función social; d) contenidos y estructura; 5) frecuencia de publicación; 6) sinónimos y subformas¹⁶.

Luego, pretendemos reconstruir a través de ellos su propia visión del mundo. La falta de estudios hace que estos poemas se encuentren fuera del sistema que los hacía inteligibles. En palabras de Chinchilla¹⁷:

El historiador trabaja con artefactos desplazados de su contexto originario y, por ello, su labor consiste en reintegrar el vestigio a su propio mundo, aunque al hacerlo el investigador no abandone el propio. [...] la reflexión metodológica de la historia gira alrededor de la autoconciencia de la temporalidad.

Esta teoría nos permitirá:

a) Procurar un acercamiento histórico al texto en diálogo con la sociedad que lo produjo, diferenciándonos de los estudios formalistas o inmanentistas. Es decir, convertiremos «en histórico (relativo) lo que para el primer observador [el usuario] aparecía como natural (absoluto)»¹⁸.

b) Comprender las reglas del lenguaje de la comunidad concreta para poder inferir el sentido del discurso. Tanto la materialidad de la forma como el discurso codificado en ella guían las expectativas del lector, «volviendo inteligible el recorte de su sentido dentro de la enorme y abigarrada producción que la imprenta ha dado a luz desde su inicio»¹⁹.

¹⁶ Este es el esquema por el que se han compuesto las diferentes entradas del *Lexicón*. Se contemplan textos tan diversos como los *Acta sanctorum*, las adaptaciones de los *Ejercicios espirituales*; los Anales, la Arquitectura, los *Ars moriendi*, el Arte de la lengua, la Biblioteca, el Boletín, el Mensajero del Corazón de Jesús, la Breve relación de..., el Cántico espiritual, la Carta de General, el Catálogo, el Catecismo, el Certamen Oratorio, la Copia, la Crónica, el *De Institutione Grammatica*, la Descripción geográfica, los *Elegantiae*, los Florilegios, etc.

¹⁷ Chinchilla, Correa y Mendiola, 2008, p. 138.

¹⁸ *Lexicón*..., 2018, s. p.

¹⁹ *Lexicón*..., 2018, s. p.

c) Resaltar la importancia de los alumnos de la Compañía de Jesús como receptores de estos poemas, lo que nos llevará a señalar la existencia de un código compartido entre emisores y receptores. «La comunicación no se da a partir de la acción que la da-a-conocer, sino a partir del hecho de entenderla»²⁰. La categoría de forma discursiva, inserta dentro de la teoría de la sociedad de Luhmann, difiere en cierto modo de la Historia cultural pues aunque consideremos a quién escribe y bajo qué circunstancias, nuestro foco se centra en lo que se entendía cuando se leían los textos, por qué se acepta determinada forma de comunicación o por qué suscita interés, y por tanto se imprime, ese tipo de texto en la época.

Hipótesis y objetivos

Según la clasificación de Bartolomé Martínez, los textos de la congregación mariana son composiciones paracadémicas, enmarcadas dentro del contexto escolar y reservadas para las “*scholae vacant*”, luego, de un profundo carácter público y festivo²¹.

Empero, habría que cuestionar las distinciones propuestas. Las composiciones del Colegio de Cordelles proceden, no solo del entorno escolar, sino también de un contexto hermético de sociabilidad, la congregación mariana.

El estudioso asimila estos textos a los ejercicios escolares. Sin embargo, nuestra hipótesis apunta hacia otra dirección. Creemos que las funciones que apunta Bartolomé Martínez –fomentar las relaciones entre padres, alumnos o patronos; demostrar su eficacia pedagógica o estimular «el sentido del honor y la constante emulación en actuaciones ante el público con la esperanza del premio»²²– son propias de las composiciones escolares, pero no adecuadas para caracterizar a las producciones de la congregación mariana. Por el contrario, sostenemos, siguiendo la categoría de forma discursiva propuesta por Chinchilla, que la poesía mariana de la congregación es un documento probatorio de adscripción a una membresía. A partir de su recitación, los alumnos tienen la oportunidad de demostrar ante los demás miembros su capacidad para utilizar adecuadamente unas estrategias retóricas encaminadas hacia la construcción de una realidad concreta.

²⁰ *Lexicón...*, 2018, s. p.

²¹ Confrontar Bartolomé Martínez, 2003, p. 200.

²² Bartolomé Martínez, 2003, p. 198.

De esta hipótesis principal se coligen las hipótesis secundarias que describimos a continuación.

Los documentos que estudiamos son producto del plan de estudios jesuítico y cumplían una función discursiva clara en la vida colegial. Aunque la poesía castellana no era una asignatura como tal, se practicaba continuamente la composición en clase, de acuerdo con las directrices de la *Ratio Studiorum* y de los planes de estudio particulares de cada colegio. La poesía, además de catequizante y devocional, tiene un marcado carácter de sociabilidad²³. Se compone para ser declamada ante un auditorio muy concreto, regido por unas reglas: la congregación mariana. En este entorno, creemos que la función de la poesía mariana es demostrar la adscripción a la membresía de la congregación, convirtiendo para ello la temática concepcionista en una simple pre-texto.

En el terreno teológico, sostenemos que los conceptos que los alumnos utilizan para expresar el misterio de la Inmaculada Concepción provienen de una larga tradición simbólica, tanto occidental como oriental.

Atendiendo al contexto histórico, creemos que la poesía religiosa concepcionista forma parte de un proyecto nacional de legitimación ante la Santa Sede, sobre todo durante el reinado de Felipe III (1598-1621). Del mismo modo, las manifestaciones literarias de los alumnos o maestros de la Compañía reflejan la postura inmaculista de la Compañía, en contraposición con otras órdenes. Esto los vincula también a una escuela teológica innovadora frente a los presupuestos tomistas de los dominicos²⁴.

En cuanto a la preceptiva poética, estamos ante poemas de tono épico, en los que se apunta al conceptismo. Nuestra hipótesis sostiene que los poemas de la congregación mariana obedecen a:

- Las directrices de Trento sobre la poesía.

²³ Según la clasificación de Wardropper, 1958.

²⁴ En este sentido, encontramos concomitancias con otros géneros de raigambre popular, como el villancico. Bègue, 2004, p. 317, señala la función teológico-lúdica de los villancicos inmaculistas de José Pérez de Montoro (1627-1694). Según el estudioso, el autor persigue «la defensa de la doctrina marial de la Inmaculada Concepción, y la afirmación de la supremacía de la religión católica y la alabanza de la Casa de Austria, mediante la utilización del contexto histórico de las guerras austro-turcas de los años ochenta del siglo XVII».

- La reinterpretación de una tradición escolástica: el cambio de un modo filosófico de pensamiento a un modo retórico.
- La influencia de materiales propios de la Compañía: materiales de preceptiva (el *Cancionero de Jesuitas* o el *Arte Poética* de Rengifo); la filiación ciceroniana en la enseñanza y su posterior deformación, etc.
- La existencia de clara concomitancias con la épica que se manifiestan, entre otras muchas cosas, en la elección del género.

En cuanto a la construcción retórica de la realidad, la conciencia de la redención del hombre moderno difiere de la del hombre medieval, que se sabe auxiliado por el manto divino. Es aquí donde entran en juego las crisis modernas que menciona Fabre, – epistemológica, teológica y eclesiástica²⁵– que invitan a la re-construcción de escenarios y personajes que nos permiten crear ese *theatro mundi*. Por tanto, trataremos de ejemplificar de qué manera los alumnos de la congregación re-construyen retóricamente su mundo. De modo que, las composiciones de la congregación mariana, además de ser un documento probatorio de adscripción a una membresía, tienen como objetivo la restauración retórica de unas ‘certezas’ que la Modernidad desvanece. Así, la congregación aparece como un bastión de resistencia frente a las rupturas modernas.

En consonancia con la hipótesis expuesta, perseguimos los siguientes objetivos:

En primer lugar, nos dedicaremos a recopilar información: se localizará²⁶, transcribirá y editará críticamente la poesía religiosa mariana escrita por los alumnos del Colegio de Santa María y Sant Jaume de Cordelles de la Compañía de Jesús.

A continuación, contextualizaremos el texto con información procedente del Colegio de Cordelles y su respectiva congregación mariana, en tanto que hayan podido influir en la conformación del texto.

Para adentrarnos en el contenido de la poesía mariana, trazaremos dos recorridos: primero, un recorrido teológico que nos permita rastrear la proveniencia de los conceptos poéticos utilizados; segundo, un recorrido histórico-diacrónico desde las primeras muestras de fervor concepcionista hasta la proclamación del dogma en 1854 para

²⁵ Referenciadas por Fabre, 2003, p. 17.

²⁶ Gracias a labor de préstamo interbibliotecario de la Universidad Francisco de Vitoria hemos tenido acceso a una copia digital de los textos, conservados, en su mayoría, en bibliotecas y archivos de Cataluña y el archivo de la Real Academia de la Historia.

demostrar el matiz político de las acciones emprendidas en la definición del dogma y la filiación de la Compañía.

Estilísticamente, nuestro propósito es estudiar si los poemas que nos ocupan son el fruto directo del pensamiento teológico y estético de la Compañía de Jesús, rastreando la posible existencia de una poética y retórica jesuitas que sirvan como preceptiva para la construcción de la poesía mariana. Esto nos capacitará para proponer claves hermenéuticas válidas con el objetivo de interpretar la poesía de la congregación mariana jesuita.

Descripción del corpus documental

La presente investigación basa su *corpus* documental en el catálogo sobre producciones escolares jesuitas que Bernabé Bartolomé, Catedrático de Historia de la Educación de la Universidad Complutense de Madrid, publica en 2003, adjunto al artículo «Sustentaciones, academias y teatro en las aulas de latinidad del Colegio Imperial de Madrid»²⁷. El estudioso aporta una relación de obras confeccionada a partir de los documentos consultados en la sección de jesuitas de la Real Academia de la Historia (BRAH), en el Archivo Histórico Nacional (AHN) y en el Archivo de España de la Compañía de Jesús (AESI-A), indicando su localización en los repertorios de Simón Díaz (1950-1993) y Uriarte-Lecina (1904-1916), respectivamente.

Sin este catálogo como punto de partida sería imposible realizar este proyecto, pues solo el ímprobo trabajo de clasificar las producciones constituiría un estudio en sí. No obstante, la relación que utilizamos como fuente tenía en su momento un carácter provisional, por lo tanto, se han tenido que remediar varias erratas y vacíos que contenía dicho documento. Esto se ha solventado complementando la relación con los medios informáticos y bibliográficos disponibles: consultas en el Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico Español, el Catálogo Colectivo de las Universidades de Cataluña, el Catálogo de la Biblioteca Nacional de Cataluña, el Catálogo Uriarte-Lecina o en el clásico *Manual del Librero Hispanoamericano* de Palau y Dulcet²⁸. Algunas composiciones no han sido localizadas, ya que, por diversos motivos, no han llegado hasta

²⁷ Bernabé Bartolomé, 2003.

²⁸ Palau y Dulcet, 1948-1977.

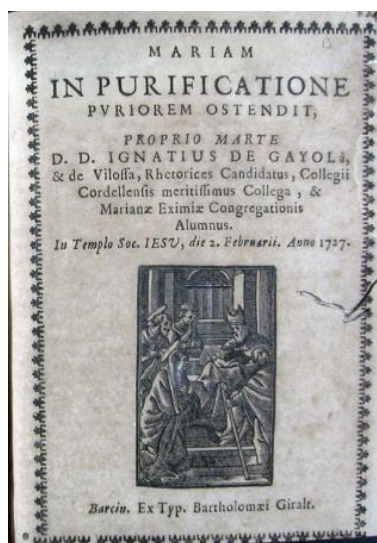
nuestros. Así lo registran los repertorios bibliográficos y los catálogos disponibles en la red: CCPB, etcétera.

La panoplia de composiciones que contempla la relación es amplísima y abarca diversos géneros: poemas encomiásticos, funerales, religiosos, burlescos, descripciones en prosa, tratados de preceptiva o teatro, entre otros. A pesar de haber consultado todas y cada una de las producciones, nos vimos obligados a seleccionar un tipo de composición como fuente de nuestro *corpus*, en busca de una coherencia textual y un análisis preciso. De aquí se deriva nuestra selección de los textos de temática mariana, que supone el 47,2 % del total. Para conseguir dicha coherencia, hemos decidido trabajar las composiciones procedentes del Colegio de Santa María y Sant Jaume de Cordelles. La elección obedece a un criterio tanto cualitativo como cuantitativo: de las composiciones de asunto mariano contenidas, el 85,6 % proceden de la antigua Provincia jesuítica de Aragón, y el 77,77 % del colegio elegido, el cual tuvo una importancia capital en el universo cultural de la Barcelona moderna.

Los textos de temática mariana procedentes del Colegio de Cordelles y su congregación mariana responden a tres modelos:

- La *Oratio* latina:

La multiplicidad de acepciones del término *oratio*, así como el contenido oscuro de esta tipología textual nos dificultan su definición. Pareciera que estamos ante un discurso de tipo escolástico, en el cual el alumno trata de demostrar una cuestión mediante la estructura de pregunta–respuesta.



(Ejemplo portada de *oratio* latina)

Mariam in purificatione puriorem ostendit / proprio marte²⁹ D. D. Ignatius de Gayola et de Villosa, Rhetorices candidatus, Collegii Cordellensis meritissimus collega et marianae eximiae congregationis alumnus. In Templo Societatis Iesu. Die 2 Februarii. Anno 1727 — Barcinonae: ex typ. Bartholomaei Giralt.

- La poesía neolatina y castellana³⁰:



(Ejemplo de portada de poesía neolatina)

Navem institoris in communi orbis naufragio minime periclitantem / inter eximiae congregationis celebrabit D. Franciscus Ratès et Gil eiusdem congregationis in Regio Iesuiticis Scholis dignissimus alumnus. Die 17 Maii 1717 — Barcinonae: ex Typ. Bartholomaei Giralt.

²⁹ La expresión ‘con iniciativa propia’ hace pensar que, mientras que algunas composiciones eran encargadas por los superiores de la congregación, otras eran escritas por los alumnos de forma voluntaria.

³⁰ Omito el ejemplo de la poesía castellana, pues a ella estará dedicado nuestro estudio.

- En menor medida, algunos dramas alegóricos:



(Ejemplo de portada de drama sacro-alegórico)

El arca de Noé. Oratorio sacro-alegórico que en los solemnes cultos, que a la Inmaculada Virgen María, preservada del diluvio universal, consagra en la escuela de Belén de Barcelona la congregación mariana y suarística escuela... / cantó la capilla de la Santa Iglesia Catedral de Barcelona, siendo su maestro el licenciado Joseph Pujol. Día 30 de mayo de 1746 — Barcelona: en la imprenta de los herederos de María Martí.

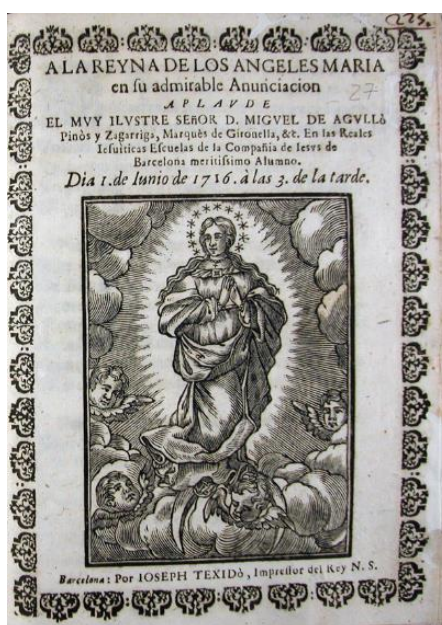
Aunque desde un primer momento, nuestra intención era estudiar las composiciones poéticas castellanas, fue necesaria la petición y consulta de los documentos pertenecientes a las demás tipologías, pues era imposible discernir a través del título su tipología documental.

Sería interesante profundizar en estos textos para futuros estudios, pues pueden ser útiles tanto para especificar aún más la función de la poesía mariana dentro del entorno escolar, como para aventurar su función discursiva en este contexto específico.

Finalmente, conseguimos acotar nuestro estudio en un conjunto de quince poemas marianos (de entre los veintinueve hallados) procedentes del Colegio Santa María y Sant Jaume y su congregación mariana, seleccionados bajo un criterio contextual, considerando que hubiera representación de cada una de las tipologías de textos descritas

a continuación. Así, obtenemos un *corpus* lo suficientemente amplio para ser objeto de una tesis doctoral y abarcable al mismo tiempo.

Si atendemos a su materialidad, estamos ante textos impresos en 4º de alrededor de ocho páginas cada uno. Compositivamente, los textos de la congregación mariana del Colegio de Cordelles carecen de paratextos y responden a un diseño común en su portada donde aparece regularmente el título, autor y datos relacionados con su persona (si tiene título nobiliario, si es miembro de la congregación mariana, si es miembro de las Escuelas de Retórica del Colegio, etc.), día, año, hora y lugar de recitación del poema, un grabado de la Virgen y, por último, los datos relativos a la impresión. Después del poema propiamente dicho, el texto concluye con la aprobación del rector del Colegio.

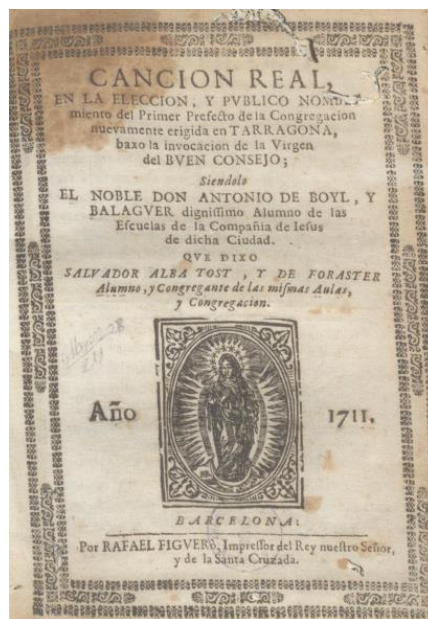


(Ejemplo de portada de poesía castellana)

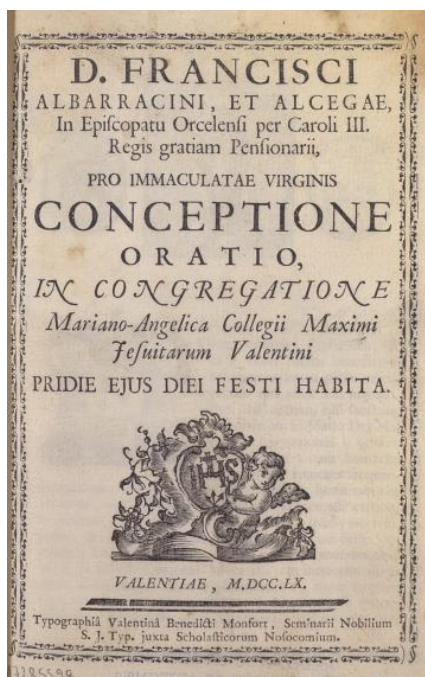
El formato utilizado es común a todos los colegios y congregaciones de la Compañía. Una simple consulta a la relación de Bernabé Bartolomé nos permite corroborar su uniformidad en las congregaciones marianas de los colegios de la Compañía. Por ejemplo, aquí observamos otro texto de la congregación mariana del Colegio de Zaragoza:



(Ejemplo de formato de drama de la congregación de Zaragoza)



(Ejemplo de formato de canción real de la congregación mariana de la Virgen del Buen Consejo de Tarragona)



(Ejemplo de formato de *oratio* de la congregación mariana del Colegio de Valencia)

En otro orden de cosas, sorprende la ausencia de paratextos, a diferencia de otros textos poéticos impresos en la primera Modernidad:

[...] la constante presencia de una dedicatoria a un noble pone de manifiesto la necesidad de un tercer miembro en el cuerpo formado por el autor y su obra, el dedicatario, en el proceso de la transmisión del libro; la ausencia de dedicatoria sería tanto más significativa, y por la peculiar condición socio-económica del escritor en el Siglo de Oro, con frecuencia al servicio de un noble, resultaría algo muy improbable³¹.

Esto nos confirma que las composiciones no están pensadas para circular fuera del contexto escolar o congregacional y nos orienta acerca de su posible función: demostrar la adscripción a una membresía, dentro del círculo cerrado de la congregación mariana.

Los textos tienen una única edición (lo cual nos exime de considerar las variantes), y, en su mayoría, se conservan aproximadamente tres ejemplares de cada texto, tal y como hemos podido comprobar en las consultas al Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico. Sin embargo, no tenemos certeza de que la tirada fuese tan corta, ya que es posible que se perdieran multitud de ellos después de la expulsión de la Compañía.

³¹ Güell, 2009, p. 21.

Tras la consulta de la *Bibliothèque* de Sommervogel³², descartamos que se imprimiesen para impulsar la carrera de incipientes literatos, puesto que los alumnos no volvieron a componer ningún tipo de obra. Probablemente, eran útiles como modelo para composiciones posteriores, pues se evidencian concomitancias entre ellos. Si bien es cierto que los textos podían haber cumplido la misma función en su forma manuscrita, parece que la Compañía –con imprentas propias en algunos de sus colegios– era consciente de la ingente influencia y difusión del texto impreso frente al manuscrito. Por ende, si lo consideramos documento acreditativo de pertenencia a la congregación, la impresión supondría otorgar más peso al documento validador.

Por otro lado, existe uniformidad en lo que a la temática se refiere. Los textos son de temática concepcionista (aunque en ocasiones pareciera que versan sobre otros episodios bíblicos –la Anunciación, la presentación de Jesús en el Templo–, etc.). En ellos, los jóvenes versificadores argumentan poéticamente sobre el misterio de la Inmaculada. Asimismo, la forma poética utilizada es uniforme: octava y canción, en su mayoría, canción real. Por el contrario, existen diferencias en lo que se refiere al contexto de recitación que nos permiten establecer la siguiente división, ya que el tratamiento del tema concepcionista varía de unos contextos a otros:

1. Aquellos recitados en el acto de admisión de congregante (para el que era obligatoria la declamación de un ejercicio literario); los compuestos para conmemorar la renovación de la congregación o los dedicados a los congregantes presentes en el acto (poemas 92, 100, 101, 128, 129).
2. Aquellos declamados con motivo de alguna festividad o dedicados a la advocación de la congregación, en este caso, a la Anunciación (poemas 87, 88, 89, 90, 91, 93, 131, 160, 166, 168).

Atendiendo a la intitulación, lo propio es que se destaque el carácter épico (poema épico, entusiasmo heroico, rasgo épico), aunque también encontramos textos encabezados por la forma (canción real) o simplemente remitiendo a alguno de los títulos honoríficos de María (*Al Paraíso de Dios...*) o a los destinatarios (*A los congregantes eximios...*). Sobre la relación entre el fondo y la forma remito al apartado dedicado al poema heroico y sus relaciones con la épica (capítulo 3).

³² Sommervogel, 1890-1900.

Criterios de edición y normas estilísticas

Para la edición crítica, prescindiremos de la *collatio*, es decir, el cotejo de los testimonios textuales que se conservan con el objetivo de conocer las variantes, pues solo disponemos de un testimonio.

El aparato crítico estará compuesto de fuentes y citas (si las hubiera) y un aparato de notas completo que atiende a cuestiones de léxico, sintácticas, estilísticas, métricas, históricas, literarias y teológicas.

En cuanto a la ortografía, se modernizarán todas las grafías y grupos cultos, cuando estos no tengan valor fonético. Si fuese así, se mantendrán tal y como aparecen pues responden a vacilaciones propias de la época con valor prosódico que afectan a la rima interna del poema, como «agora», «escura» o «docto/doto».

Hemos optado por la regularización de mayúsculas y minúsculas según la normativa actual. Sin embargo, se respetan cuando juegan un papel personificador como en el caso de las deidades. También se han mantenido las mayúsculas e itálicas con valor referencial dentro del poema.

Aplicamos esta tendencia modernizadora a la acentuación, en concordancia con las actuales normas de la RAE (en caso de que hagamos alguna excepción concreta, se indicará). Además, optamos por una puntuación interpretativa, ya que los textos del Siglo de Oro carecen de un sistema predeterminado de puntuación. Esta es totalmente arbitraria y dependiente del cajista, ni siquiera del propio autor. Por la misma razón, se desarrollarán las abreviaturas.

Con respecto a las notas al pie de la edición crítica, desarrollamos completamente el título de la obra en la primera citación, ya que no incluiremos bibliografía final.

Para el estudio preliminar, nos atenemos a las normas editoriales propuestas por el Grupo de Investigación en Siglo de Oro (GRISO)³³ de la Universidad de Navarra.

³³ Hipervínculo para su consulta:
https://www.unav.edu/documents/12742983/0/normas_GRISO.pdf/0f8cb56f-6e6b-17ac-a43d-0f6167ccc7db

En dos direcciones cabe insertar la presente tesis: en la línea de historia y en el proyecto sobre la escuela española de pensamiento, vinculada a lo que tradicionalmente, pero, al mismo tiempo, de forma muy inexacta se ha denominado Escuela de Salamanca.

Por un lado, hay que tener presente que toda la riqueza intelectual de nuestro Siglo de Oro no puede reducirse a las discusiones de los grandes maestros, a sus reflexiones intelectuales o a las disputas universitarias. Hay que estudiar también el ambiente social que permite esta riqueza y la forma en la que ésta influye en la vitalidad de la sociedad española. En este sentido, la actividad educativa jesuita fue, por su originalidad, eficacia y dimensión, de una importancia difícilmente superable. Por otro lado, las disputas y reflexiones teológicas en torno a la Inmaculada concepción de María, que no podrán obviarse en esta investigación y que, por entonces, en ocasiones con dureza, separaban a escuelas y órdenes, insertan igualmente la tesis en el proyecto de investigación aludido.

Con independencia del ritmo y la forma de desarrollarlo en proyectos de investigación concretos y fragmentarios, el objetivo de la línea de investigación — *Francisco de Vitoria: magisterio e inserción social del hecho universitario. El pensamiento español del siglo de oro: desarrollo y actualidad*— en la que se incorpora esta tesis, es estudiar el desarrollo del pensamiento español del Siglo de Oro tomando como eje organizador el influjo de Francisco de Vitoria. Concebida esta línea como un proyecto a largo plazo, la tesis se relaciona y pretende contribuir al desarrollo de algunas de sus múltiples preocupaciones. En concreto, se relaciona con cuatro cuestiones.

1. Indirectamente con las formas no académicas de difusión del pensamiento: predicadores, maestros de vida espiritual, etc.
2. La convicción de que el estudio de este *pensamiento* y su desarrollo no puede realizarse marginando ni, por supuesto, descartando el estudio de la teología, tanto sus temáticas como la forma en la que fue concebida por los distintos autores.
3. La construcción de una cultura letrada, en una época en la que la recién enta está destruyendo o ha destruido formas y métodos seculares.

³⁴ Este epígrafe es un requisito propio del programa de Doctorado de la Universidad Francisco de Vitoria.

4. Muy especialmente el desarrollo de una tradición intelectual (o, quizás, de varias enfrentadas), desde el foco universitario hacia una multitud de instituciones relacionadas, con mayor o menor tensión, con la Universidad. Entre estas instituciones juegan un papel central los colegios de órdenes y las mismas órdenes religiosas, muy especialmente desde su irrupción, la Compañía de Jesús, caracterizada por la preocupación por la enseñanza, el interés humanista, la internacionalidad y la aceptación del tomismo crítico. La Compañía introduce un estilo nuevo y más dinámico, acompañado de una efectiva estructura institucional. Esta va a conjugarse perfectamente con las necesidades que se estaban viviendo en Europa. La Compañía desarrollará una amplia red en la que será posible recibir una selecta formación y un acceso a las ciencias sagradas, en una estructura independiente de las fiscalizadas universidades.

PARTE I: ESTUDIO PRELIMINAR	34
-----------------------------------	----

CAPÍTULO I: EL COLEGIO DE SANTA MARÍA Y SANT JAUME DE CORDELLES	38
1.1. El alcance de los colegios de la Compañía de Jesús.....	40
1.2. La situación cultural de la Barcelona de comienzos del siglo XVIII	44
1.3. El Colegio de Santa María y Sant Jaume de Cordelles	48
1.3.1. <i>Fundación y confusiones iniciales</i>	48
1.3.2. <i>Plan de estudios: religión, letras y urbanidad</i>	52
1.3.3. <i>Claustro académico</i>	60
1.3.4. <i>El alumnado</i>	63
1.3.5. <i>La congregación mariana como espacio artístico</i>	68
1.3.5.1. Definición	68
1.3.5.2. La composición en la congregación mariana	70

Con independencia del origen de sus fundadores, el primer contacto de la Compañía de Jesús, como institución, con España tiene lugar en 1539. El padre Antonio Araoz trata en la corte con Leonor de Mascareñas y las infantas María y Juana, mientras se dedica a la predicación en Barcelona, la corte de Valladolid y Vasconia.

Ya con la Compañía erigida canónicamente, Fabro llega a España en 1541, refrendado por el doctor Ortiz, embajador de Carlos V, al que conoció en la corte alemana cuando fue enviado por el papa a los coloquios con los jefes protestantes. Poco después de la marcha de este a Espira³⁵ por orden papal en 1542, el padre Araoz, ya sacerdote profeso, llega a Barcelona con seis jesuitas que se dirigían a Coimbra con la intención de dedicarse al estudio.

La visita de Fabro a Valencia en 1544 fue el detonante para la fundación del primer colegio de la Compañía (1544) y para su posterior establecimiento en Barcelona (1545) y Gandía (1545)³⁶. Este hecho es de capital importancia ya que deriva en la creación de la primera Universidad de la Compañía cuyas lecciones se inauguraran en octubre de 1546³⁷. Tras sus continuos viajes y predicaciones en Valladolid, Madrid, Toledo u Ocaña, el padre Fabro se traslada a Roma en julio de 1546, donde se encuentra con la muerte el 1 de agosto³⁸.

Las semillas sembradas por los primeros padres germinaron con el establecimiento de colegios en Barcelona (1545), Salamanca (1548), Medina del Campo (1551), Córdoba (1553), Ávila (1554), Cuenca (1554), Sevilla (1554), Granada (1554), Sanlúcar de Barrameda (1554), Montilla (1555), Murcia (1555), etc.³⁹

³⁵ Donnelly, 2001, p. 1369.

³⁶ García-Villoslada, 1941, p. 93. Hay que recordar que el primer domicilio de la Compañía es el que habita Francisco de Villanueva en Alcalá en 1543. Para ampliar dicha información ver Verdoy Herranz, 1996.

³⁷ García-Villoslada, 1941, p. 96. El Colegio de Gandía adquiere el rango universitario gracias a la privanza de la que gozaba san Francisco de Borja con Paulo III y Carlos V. Sobre la figura de Borja y la fundación del Colegio de Gandía ver Borrás i Feliu, 1976; García Hernán y Ryan, 2011.

³⁸ García-Villoslada, 2001, p. 94; Astrain, 1912, vol. I, lib. II, caps. III y IV.

³⁹ Los dos últimos siglos han sido muy fructíferos en cuanto a lo que revisión de historias de colegios particulares se refiere. Entre otros, se señalan Burrieza Sánchez, 2000; Vergara Ciordia, 2003; Revuelta González, 2004; Soto Artuñedo, 2007; Sánchez Herrador, 2015.

La provincia⁴⁰ jesuítica aragonesa consolidada en 1544 abarca el área geográfica de los antiguos territorios del Reino de Aragón, el Principado de Cataluña, Reino de Valencia y Reino de Mallorca, dependiente del Reino de Cerdeña hasta 1567. Como se menciona anteriormente, la primera fundación que se establece en la Corona de Aragón es el Colegio de Valencia en 1544, seguido por los de Barcelona y Gandía. Este es el surgimiento de una provincia jesuítica que, a diferencia de otras, mantuvo niveles de crecimiento constantes entre los siglos XVI y XVII⁴¹.

⁴⁰ Es el conjunto de casas o comunidades, erigido canónicamente por la autoridad legítima, que forma una parte inmediata de un instituto religioso, bajo un mismo superior mayor. El 2 de enero de 1554 encargó a Jerónimo Nadal que constituyese tres provincias en España: «una será del Reino de Aragón, Valencia y Cataluña; otra de Castilla [la] Vieja y el Reino de Toledo; otra de la Andalucía, a la cual se ayuntará, si os pareciere, Salamanca, y lo que se hiciere en Extremadura y Granada» Olivares, 2001, vol. III, p. 3782.

⁴¹ La fecha de 1680 es clave, pues se sanea la moneda y se produce una recuperación demográfica que afecta a los miembros de la Compañía. El período de bonanza prosigue con los reinados de Felipe V, desde la paz de Utrecht y los de Fernando V hasta la caída del marqués de la Ensenada, firme defensor de la Compañía. Confrontar Pinedo, 2001, vol. II, pp. 1274-1276.

1.1. El alcance de los colegios de la Compañía de Jesús

A pesar de la labor educativa que la Compañía desempeña durante la Edad Moderna⁴², el apostolado de la enseñanza no estaba presente en sus documentos fundacionales. En el primer esbozo de sus *Constituciones*, fechado en 1541, se llegó a prescribir expresamente «no estudios ni lecciones en la Compañía»⁴³. Los documentos no recogen más que la enseñanza del catecismo a la juventud iletrada y la formación para el sacerdocio de los miembros de la Compañía.

Estas restricciones se deben, en parte, a la inexistencia de coadjutores⁴⁴ en los primeros estadios según la bula pontificia *Regimini militantes ecclesiae* que Paulo III promulgó el veintisiete de septiembre de 1540. Según la misma, los profesos⁴⁵ estaban expuestos a la movilidad, incompatible con la permanencia en un determinado centro de enseñanza⁴⁶. Quizás pudiera dar lugar a equivoco la mención de escolares o colegios en el mismo texto, la cual solo hace referencia a los seminarios para religiosos.

Sin embargo, la Compañía se embarcó en esta ingente empresa demandada por el devenir de los tiempos: la ruptura en la que se hallaba la cristiandad requería el surgimiento de unos establecimientos educativos con capacidad para acoger las nuevas corrientes humanísticas y formar a un «caballero moderno»⁴⁷ versado en virtud, letras, urbanidad y destrezas. Este ideal de hombre está muy relacionado con el *negotium*, alejándose drásticamente del *otium* monacal. Si bien, la renovación educativa de la

⁴² Romano, 2013, pp. 28-29, da cuenta del vertiginoso crecimiento de la Compañía: en 1556, se registran 936 jesuitas y 46 colegios, de los cuales el 32.6 % se dedicaba a la labor docente; a finales de Quinientos este porcentaje es de un 42 %, pero el número de jesuitas había crecido de manera considerable hasta 8.500. repartidos entre 400 colegios.

⁴³ San Ignacio, *Constitutiones Societatis Jesu*, t. I. Monumenta Ignatiana, Series Tertia, Roma, Borgo S. Spirito, 1934, p. 47.

⁴⁴ Existen tres clases de coadjutores: los coadjutores espirituales «sacerdotes que en su incorporación definitiva a la CJ hacen los tres votos de pobreza, castidad y obediencia, perpetuos pero condicionados por parte de la CJ, de modo que esta no se obliga a retenerlos para siempre»; coadjutores temporales «religiosos no sacerdotes que en su incorporación definitiva hacen tres votos de iguales características jurídicas que los coadjutores espirituales»; los coadjutores aprobados «religiosos en formación, no destinados al sacerdocio que, acabado el noviciado, han hecho sus primeros votos» Olivares, 2001, vol. III, pp. 2666.

⁴⁵ Se considera profesos de cuatro votos a aquellos que profesan los tres votos religiosos de pobreza, castidad y obediencia, y un cuarto de obediencia al papa en cuanto a la misión. Para ello deben ser antes sacerdotes. Existen profesos de tres votos pero no es algo común ni preferible. Confrontar Olivares, 2001, vol. III, PP. 2665-2666.

⁴⁶ García-Villoslada, 1974, p. 112.

⁴⁷ Bartolomé Martínez, 1995.

Compañía no se sustenta en las fallas de los métodos que la Iglesia había desarrollado anteriormente, puesto que el colegio tiene su base en una tradición de estudios presente en la cristiandad precedente⁴⁸. Ahora, las diferencias más claras se constatan en la gran cantidad de medios destinados a esta empresa –lo que no había ocurrido con las órdenes mendicantes–, así como en el surgimiento de unos centros de enseñanza concebidos como ‘públicos’ destinados a la formación del laico y no solo del clérigo, de marcado carácter secular⁴⁹. Los jesuitas adquirieron un compromiso con la cultura secular, pues aunque siempre tuvieron clara su misión religiosa, a raíz de la fundación de los colegios «comenzaron a verse a sí mismos como portadores de una misión cultural»⁵⁰.

La asociación entre la Iglesia y el oscurantismo, en contraposición con la vía progresista del humanismo, es un axioma de los estudios sobre el humanismo español⁵¹ que se extiende hasta nuestros días. Este planteamiento da lugar a una visión sesgada y sumamente injusta que sitúa al estamento eclesiástico como opuesto a la razón, apegado a la superstición y la magia en busca de mantener al pueblo sumido en el absoluto desconocimiento. Aquí se encarnan opiniones como las de Luis Gil que entiende que la educación española de la Edad Moderna constituye «el triunfo progresivo de la docencia religiosa sobre la seglar» con el prurito negativo que se intuye de esta afirmación o la disquisición de Kagan, que define el fin de la educación en la Edad Moderna así:

La misión de la educación ideal sería solamente la de hacer de cada persona un buen cristiano obediente a su rey y a sus superiores y equipado para ejercer sus tareas heredadas, pero nada más. El latín debía enseñarse a los ricos y nobles, miembros “naturalmente superiores” de la sociedad, y era por tanto beneficioso para el conjunto de la nación, puesto que sus dirigentes estarían imbuidos de las elevadas cualidades morales que se pensaba confería una educación clásica; pero si se extendía a las masas, solamente fomentaría aspiraciones a empleos por encima del nivel natural de cada uno, debilitando así la nación y amenazando la situación de la élite dominante⁵².

A mi juicio, estos postulados parten de la falacia de considerar a la educación un ente neutro tanto en su vertiente antropológica como epistemológica, de lo cual se derivan afirmaciones desordenadas. Es evidente que la Compañía, imbuida por el espíritu del fundador, entiende la educación como un medio de apostolado⁵³. Esto no implica que la

⁴⁸ Vergara Ciordia, 1999, pp. 73-107.

⁴⁹ Vergara Ciordia, 2007, p. 175.

⁵⁰ O’ Malley, 1995, p. 298.

⁵¹ En esta línea, Gil, 1981.

⁵² Kagan, 1981, pp. 87-88.

⁵³ «La interiorización del proceso apostólico es la ignición y el punto de partida de la vocación jesuítica. Se trata de la actitud personal y autónoma del hombre frente a Dios y al mundo. Una idea recurrente, que Ignacio de Loyola actualizará con fuerza en sus Ejercicios Espirituales, y que en términos

enseñanza tenga un carácter eclesiástico, por mucho que mantenga como fin último acercar las almas a Dios. Algo que ahora nos parece claro, no lo era tanto a finales del siglo XVI. Para un padre jesuita el mundo «era bueno, era su patria, no tenía límites ni fronteras»⁵⁴, no son monjes ni mendicantes, pues su espiritualidad se fundamenta en la reconciliación del hombre con la naturaleza.

Llama la atención el carácter profundamente humanista⁵⁵ de la orden. El deseo de Ignacio era que los jesuitas utilizasen la escritura fundamentalmente para combatir la herejía y, aunque fue así, se aprecia una marcada preferencia por las Humanidades y la Filosofía natural. Tenemos constancia de que los primeros libros estuvieron dedicados a materias como la Gramática, la Retórica o las lenguas clásicas. En este sentido, O' Malley aporta un dato relevante: «el *De arte rhetorica* de Cipriano Soares, publicado por primera vez en 1562, tuvo más de doscientas ediciones hasta el siglo diecinueve»⁵⁶.

Si por algo triunfó la enseñanza jesuita fue por ser capaz de detectar los vacíos educativos existentes en el Estado moderno que se estaba gestando. Asimismo, la educación ofrecida se caracterizaba por su gratuidad. Se constituyó como un soporte para la ascensión social de los pobres, favoreciendo su acceso a estudios universitarios y la posterior ocupación de puestos en la administración pública⁵⁷.

El acercamiento a las fuentes jesuíticas desmonta la manida afirmación de la uniformidad e inviolabilidad de la *Ratio Studiorum*. La *Ratio* era un plan general, constituido progresivamente según las opiniones de multitud de miembros de la Compañía, cuya versión definitiva se publica en 1599. Como plan general se considera

jesuíticos venía a significar una apuesta clara y directa por la libertad humana, deseosa de actuar conforme a la voluntad de Dios» Vergara Ciordia, 2007, p. 174.

⁵⁴ Vergara Ciordia, 2007, p. 175.

⁵⁵ Las definiciones del término 'humanismo' son ingentes y están motivadas en su mayoría por cuestiones ideológicas. A mi juicio, la multiplicidad de opiniones con respecto al mismo viene motivada por las contrariedades del movimiento «porque la retórica prima sobre la lógica o la dialéctica [...] Recurso útil, porque les libera de dar definiciones precisas. En una palabra, cuando teorizan, hacen retórica» Ynduráin, 1994, p. 76. En este sentido, me atrevo a calificar a la orden y en concreto a la *Ratio Studiorum* como 'humanista', en consonancia con la afirmación de Ynduráin, 1994, p. 522:

Los jesuitas heredan y siguen, punto por punto, los pasos de los humanistas: la *Ratio Studiorum* no difiere en nada de los ideales defendidos por Valla, Erasmo o Vives, salvo en filosofía, donde se adopta la de Aristóteles y las enseñanzas escolásticas de Santo Tomás. Esta *Ratio* es como el manifiesto y la encarnación en cifra del espíritu del humanismo que aquí se hace cuerpo general en doctrina ordenada y sistematizada, como principio eductivo general. Parece la utopía del Humanismo.

⁵⁶ O' Malley, 1995, p. 297.

⁵⁷ Mestre Sanchis, 1997, p. 470. El autor, a pesar de reconocer algunos logros a la Compañía, termina adhiriéndose a las posturas de Kagan y Gil.

una guía, que se adapta a las circunstancias de cada asistencia, provincia y colegio particulares⁵⁸. Prueba de ello es la existencia de planes de estudio propios en multitud de colegios o las recomendaciones de los visitantes en las que se vislumbra la flexibilidad de este plan de estudios, modificado frecuentemente por falta de medios o problemas pedagógicos.

Es muy peligroso caer en el error de considerar acrítica, supeditada a la jerarquía y a los teólogos la formación humanística de la Compañía⁵⁹, en definitiva, definirla como adoctrinadora. Sería más adecuado encuadrar los problemas culturales de la Edad Moderna en una disputa entre gremios⁶⁰. Las críticas a la educación jesuita pueden preverse si tenemos en cuenta que su predilección por la enseñanza media no es casual, en tanto que les permitía en muchos casos abarcar tanto las funciones dedicadas a los maestros de primeras letras, como las destinadas a la Universidad, lo que les granjeó multitud de enemistades.

Cuando se afirma que en el programa educativo de la Compañía «el saber se subordina a la moral y se entendía la educación en letras humanas como un mero complemento de la educación religiosa» se realzan cuestiones que en ningún caso son baladíes. Habría que preguntarse si es posible que la educación esté desligada de la formación de la moral y se centre únicamente en la transmisión de conocimientos, habilidades técnicas o instrumentos⁶¹. Basta citar aquí las palabras del *Discurso de la dignidad del hombre*, ese gran manifiesto del Renacimiento: «ni he esperado ni he buscado nunca en mis estudios y en mis meditaciones ninguna merced ni ningún fruto que no fuese la formación de mi alma y el conocimiento de la verdad, por mí supremamente ansiada»⁶².

⁵⁸ Sobre la modernidad de la *Ratio*, ver Romano, 2002.

⁵⁹ Mestre Sanchis, 1997, p. 475, parafraseando el pensamiento de Gil, 1981.

⁶⁰ Sobre las pugnas entre gremios es muy clarificadora la obra de Alvar Ezquerro, 2014.

⁶¹ Benedicto XVI, 2006.

⁶² Della Mirandola, 2006, p. 21.

1.2. La situación cultural de la Barcelona de comienzos del siglo XVIII

La historia educativa de la ciudad de Barcelona está profundamente ligada a los acontecimientos políticos. Después de la caída de la ciudad el 11 de septiembre de 1714, se crea la Real Junta Superior de Justicia y Gobierno del Principado y dos años después se promulga el Decreto de Nueva Planta (16 de enero de 1716), el cual suprime los privilegios y fueros de Cataluña de origen medieval.

Como consecuencia, administrativamente, el capitán general era el depositario de las acciones militares, políticas y gubernativas, aunque contaba con el asesoramiento de la Real Audiencia, formada por catalanes. El período que comprende desde finales del siglo XVII hasta la mitad del XVIII es realmente significativo en lo que a crecimiento demográfico se refiere: de los 35.000 habitantes de 1717 a los 94.800 de 1787. Asimismo, alrededor de 1786 se registran unas cifras de 10.709 niños y 12.088 niñas (0-14 años). En cuanto al estamento social, destaca la presencia de una burguesía industrial numerosa, así como del clero, en detrimento de la escasa nobleza y las clases bajas⁶³.

La decisión de la Junta de Gobierno de Principado de trasladar la Universidad de Barcelona a Cervera está motivada por dos razones. Por un lado, se trataban de evitar los alborotos que causaban los estudiantes, a quienes se consideraba culpables de las pasadas sublevaciones, lo que se trasladaba también a sus propias familias. En palabras del capitán general:

Cualquier impresión hallaba apoyo ente ellos, con el desahogo que naturalmente les acompaña y con el exceso de apadrinarla, desvergonzándose en llevar públicamente las armas y facilitar con el porte de ellas continuas pependencias, de las cuales nacían infinitas desgracias⁶⁴.

Por otro, como la Universidad de Barcelona estaba ocupada por tropas de artillería⁶⁵, era fundamental que los jóvenes recibiesen educación en otro lugar o establecimiento para no alterar el orden público. Se acuerda que se instalen en Cervera las facultades de Teología, Cánones y Filosofía, y que solo se mantenga en Barcelona la

⁶³ García Panadés, 1977, pp. 4-5. Solo hemos consultado el extracto de tesis doctoral, conservado en la BNE, pues es el único documento publicado y accesible. La copia mecanografiada de la tesis completa depositada en la Universidad de Barcelona no se puede consultar. Tampoco hemos tenido acceso por el momento a la tesis de licenciatura de Caballero Navarro, 1965, la cual consideramos prescindible para nuestro trabajo.

⁶⁴ Carrera Pujal, 1957, p. 7, citando ACA, Consultas, reg. núm, 6.183, fols. 18 y 19.

⁶⁵ Carrera Pujal, 1957, p. 7.

de Medicina, ya que los maestros eran los médicos de la ciudad. También se le concede el monopolio para otorgar títulos de Bachiller, Maestro, Licenciado y Doctor y es la depositaria de las rentas que se habían destinado anteriormente a las universidades de Barcelona, Lérida, Gerona, Tarragona, Vich y Seo de Urgel, ya extinguidas⁶⁶.

En este momento, se decide delegar en los padres de la Compañía de Jesús las clases de Gramática y Retórica. No obstante, el privilegio otorgado a los jesuitas apenas se cumple, por lo que es necesario recordar al año siguiente, en 1715, la vigencia de este mandato⁶⁷.

Con el traslado de la Universidad fueron las escuelas de enseñanza primaria y secundaria las encargadas de garantizar la educación en Barcelona. Hay que recordar que en la Edad Moderna la enseñanza no forma parte de un proyecto estatal de carácter nacional, es decir, que cada centro presenta un plan de estudios particular y satisface las necesidades de una tipología de alumnado concreta, sin tener porqué adecuarse o corresponderse con los demás establecimientos educativos.

Los establecimientos de primera enseñanza pueden clasificarse en cuatro categorías: municipales, dependientes de la administración local; oficiales, aprobados por el Estado pero no financiados por el mismo; religiosos, dependientes del clero regular y, por último, eclesiásticos, dependientes del clero secular⁶⁸. A mediados del siglo XVIII, la política regalista comienza a funcionar. El 15 de abril de 1760 se crea la Hermandad de san Casiano, regida por la Real Audiencia, cuyas funciones eran controlar la enseñanza y a sus maestros, menguando la influencia del obispo de Barcelona, anteriormente encargado de aprobar los estudios de primeras letras y de otorgar los títulos a los maestros por medio de los vicarios generales⁶⁹.

⁶⁶ Oriol Moncanut, 1959, p. 37.

⁶⁷ Carrera Pujal, 1957, p. 8.

⁶⁸ Se registran los siguientes, García Panadés, 1977, p. 6:

a) Municipales: Escuela gratuita del Corralet (1626-1714); ocho escuelas de niñas en los barrios del Cuartel Quinto.

b) Oficiales: veinticuatro escuelas del Colegio de Maestros de Primeras letras.

c) Religiosos: Escuela gratuita para niñas de las Madres de la Enseñanza (desde 1650); Escuela aneja al Convictorio de Cordelles (S. J.); Escuela de clérigos menores del convento de san Sebastián (1737-1751); diez escuelas conventuales (1760-1777).

d) Eclesiástico: Escuela de la calle Tallers (1613).

⁶⁹ No nos detenemos más en este apartado, ya que nuestras composiciones se forjan en los estudios secundarios. Para más información confrontar la tesis doctoral de García Panadés, 1977.

Por otra parte, los establecimientos de segunda enseñanza, o Escuelas de Latinidad, Retórica y Poesía, estaban destinados especialmente a la enseñanza de la lengua, instrumento indispensable para el acceso a la Universidad. Sin embargo, algunos, entre los que se encontraban los jesuitas, ofrecían formación en Matemáticas, Física, Álgebra o Ciencias⁷⁰. En contraste con la enseñanza primaria, los centros de enseñanza secundaria fueron escasos y estuvieron regentados en su mayoría por instituciones religiosas. A pesar de la disparidad de planes de estudios, se señalan como referentes las directrices propuestas por las Facultades menores de la Universidad de Cervera. Cabe destacar que la expulsión de los jesuitas en 1767 dejó en la ciudad de Barcelona un gran vacío cultural, pues solo se disponía del Seminario Episcopal y de algunas escuelas particulares. El panorama es el siguiente:

a) Religiosos:

Colegio de Belén (S. I.)
Imperial y Real seminario de nobles o clérigos de Cordelles (S. I.)
Convento de san Sebastián (Clérigos Menores)

b) Eclesiásticos

Seminario o Colegio Tridentino o Episcopal
Escuela de Latinidad, Retórica y Poesía, de Reverendo Manuel Postius, presbítero (1783).

c) Mixtos (dirigidos por seglares y miembros del clero secular)

Colegio de la calle de Bellafila (1778)

d) Privados o particulares (dependientes de seglares)

Escuela de Carlos Mitayna (1782)
Academia de Latinidad para profesionales

El plan general de las Escuelas de Latinidad de Barcelona consistía en tres cursos de Gramática y Prosodia latina, un curso de Retórica y Poesía latina y otro de Gramática y Poesía castellana, Aritmética y Álgebra, Historia y Geografía o Religión.

En la Gramática latina destacan autores como Erasmo de Rotterdam con *De octo orationis...*; Nebrija con *De Institutione grammaticae...*, la *Syntaxis...* de Torella o la *Gramática Latina...* de Iriarte.

Para la Retórica y la Prosodia se emplean la *Summa Rhetoricae* de Soario, el *Compendio de Retórica* de fray Juan Ángel de Cesena y la *Prosodia* de Álvarez.

Para la Aritmética, Álgebra y Matemáticas, las obras de Pérez de Moya, *Aritmética Práctica y Especulativa*; la *Aritmética demostrada teórico-práctica* de Corachan y las de Puig, *Aritmética especulativa y práctica...* y *Liciones de matemáticas o Elementos generales de Aritmética y Álgebra*.

⁷⁰ García Panadés, 1977, p. 6.

Para la Gramática castellana merece especial atención la *Gramática de la Lengua Castellana* de Ballot.

Para la Lengua francesa, el libro de Sobrino, *Gramática nueva española y francesa* y el de Roca y María, *Arte francés o Nuevo método...*

En el estudio de la Historia y la Geografía se utilizan las obras de Buffier, *Nuevos elementos de Historia Universal y Profana* y la del padre Florez, *Clave historial con que se abre la puerta a la historia eclesiástica y política y clave geográfica para aprender geografía*, así como la obra de Fernández Medrano, *Breve descripción del mundo y sus partes*, y el *Breve tratado de geografía*.

Para la Religión, el *Catecismo histórico* y las *costumbres de los cristianos*, ambos de Fleury o el *Compendio histórico* de la Religión de Pintón⁷¹.

Después de la expulsión de la Compañía surgen una serie de iniciativas para dar respuesta al vacío cultural, aunque sin demasiado éxito. Podría citarse el *Plan General de la educación que se puede dar en el Imperial y Real seminario de nobles de Cordelles de Barcelona* (1772) ya en manos del Conde de Ricla, que finalmente no se aprueba, el *Establecimiento y Plan de estudios de Aritmética, Gramática, Retórica y Poesía...* (1778) del Colegio de la Calle de Bellafila y el *Plan de enseñanza de las Clases de Gramática y Latinidad* (1777) propuesto por la Universidad de Cervera para la ciudad de Pamplona⁷².

⁷¹ Me ciño aquí a la descripción de García Panadés, 1977, pp. 11-12.

⁷² No citamos en la bibliografía las obras de los años 1772 y 1777, por no aparecer en el Catálogo del Patrimonio Bibliográfico de Cataluña, aunque García Panadés haga referencia a las mismas.

1.3. El Colegio de Santa María y Sant Jaume de Cordelles

1.3.1. *Fundación y confusiones iniciales*

El Colegio de Santa María y Sant Jaume de Cordelles es el espacio en el que se gestan la mayoría de los documentos de nuestro *corpus*. Consideramos estrictamente necesario esbozar su génesis y evolución, aún más cuando la narración de su historia es bastante controvertida y está plagada de leyendas y datos erróneos. El trazado de su historia se complica desde el momento en el que varias historias generales de Barcelona lo confunden con otro establecimiento jesuita: el Colegio de Nuestra Señora de Belén, debido a su localización, ya que los dos se ubicaban en edificios contiguos en la parte alta de las Ramblas⁷³. No obstante, esta confusión se resuelve fácilmente si tenemos en cuenta que el Colegio de Santa María y Sant Jaume de Cordelles se funda en 1538 –y se traspasa en el XVII a la Compañía–, mientras que para la fundación del Colegio de Belén habrá que esperar todavía unas dos décadas, hasta 1555⁷⁴.

Las primeras fuentes históricas que describen el Colegio son los *Anales de Cataluña* de Feliu de la Peña⁷⁵, el cual establece como fecha de fundación el año de 1538, en presencia del emperador Carlos V. La datación es refrendada por Víctor Balaguer⁷⁶ en la *Historia de Cataluña*; por Pí i Arimón⁷⁷, en *Barcelona antigua y moderna*, así como por Francisco Curet⁷⁸. Sin embargo, Borràs⁷⁹ cree que los historiadores que corroboran dicha fecha tienen como única fuente los *Anales de Cataluña* de Feliu y obvian otras obras contemporáneas. Sostiene que Carlos V estuvo en Barcelona en 1533, pero, según su investigación, en ningún momento dio el privilegio a Joan Cordelles para la fundación del Colegio.

Es evidente que el emperador visita Barcelona en 1538, pues el *Dietario del Antiguo Consejo* recoge que los consejeros expresaron sus condolencias al rey el 31 de

⁷³ Así lo explicita Borràs i Feliu, 1964, pp. 399-465.

⁷⁴ Sobre el Colegio de Belén, ver la ingente obra de Vila Despujol, 2010 y el artículo de Borràs i Feliu, 1993, pp. 203-211.

⁷⁵ Feliu de la Peña, 1709, p. 180.

⁷⁶ Balaguer, 1863.

⁷⁷ Pí i Arimón, 1854.

⁷⁸ Curet, 1964.

⁷⁹ Borràs i Feliu, 1964, pp. 399-400. Para corroborar sus afirmaciones confrontar *Manual de Novells Ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell Barceloní*, Barcelona, vol. III, pp. 465, 467, 474, vol. IV, p. 68.

marzo por la muerte de la infanta de Portugal, su cuñada. Borràs estima que estas exequias no casan con la inauguración del Colegio. Explicita además que es prácticamente imposible que si esta fecha fundacional es cierta no esté registrada en las *Rúbriques de Bruniquer*⁸⁰.

La reciente investigación de Reis Fontanals saca a la luz dos documentos que resuelven las disputas. En primer lugar, la copia de un privilegio del papa Clemente VII (Roma, 1530) en el que se otorga licencia para crear una institución educativa en la que se generen los títulos de bachiller, doctor, maestro, notario y juez, en segundo lugar, la copia de un privilegio imperial expedido por Carlos V (Bolonia, 1533) en el que se confirma la nobleza de Joan Cordelles y se le concede al notario la potestad de otorgar títulos académicos. Tras el hallazgo de estos documentos, podemos afirmar que, al contrario de lo que pensaba Borràs, tanto Feliu de la Peña como Pí i Arimon o Curet estaban en lo cierto al insistir en el origen imperial del Colegio.

Si atendemos a las *Constituciones*, se corrobora dicho origen⁸¹

el ilustrísimo, y reverendísimo señor don Jaime de Cordelles, canónigo de la Santa Iglesia Catedral de Barcelona, dignidad de la metropolitana de Tarragona, y electo obispo de Elna, fundó en el año de 1538 para bien de la República este Seminario de Nobles de Barcelona. El emperador Carlos V se dignó a colocar por sus propias manos la primera piedra en el edificio del Seminario, que en el reinado siguiente del señor don Felipe II fue puesto fue la inmediata protección del monarca, como consta de la Real Cédula expedida el 10 de mayo de 1593, y por estos motivos goza el Seminario el título de Imperial y Real.

Son pocos los datos biográficos conocidos sobre la familia Cordelles⁸². Joan Cordelles puede considerarse el primer miembro de la familia en poner en marcha las negociaciones para su fundación, aunque no el único, puesto que después le seguirán Jaume, Miguel y Alexandre.

De Jaume Cordelles, gracias a las actas notariales, tenemos certeza de que vivió en la Baixa de S. Pere de les Puelles. Es difícil asegurar datos contenidos en panegíricos, poesías u oraciones laudatorias: se dice de él que participó en la batalla de Lepanto y que perteneció a la curia romana; en cuanto a su carácter, hacía gala de su caridad para con los pobres, además, no falta el elemento taumatúrgico que sitúa su enterramiento en la capilla del Colegio de Cordelles, aunque no aparece en el inventario de los bienes tras la

⁸⁰ Borràs i Feliu, 1964, p. 403.

⁸¹ *Constituciones...*, 1763, p. 3.

⁸² Se puede consultar el árbol genealógico en Reils Fontanals, 1994.

expulsión. Según el panegírico⁸³, fue obispo de Elna, además de confesor de Carlos V y Juan de Austria⁸⁴.

Sobre Miguel Cordelles, sobrino del promotor, y regente del Colegio a partir de la muerte de su tío, en 1577⁸⁵, solo tenemos algunas noticias familiares. Por el testamento conocemos su parentesco con don Jaime y el orden de su patronazgo: en primer lugar su mujer Elionor, seguida por su hijo Alexandre –que será el patrón del Colegio–, sus sucesores y en última instancia su hermano Jaume.

Finalmente, después de la muerte de Miguel, su hijo Alexandre, asume el patronazgo. La inconsistencia de los estatutos del Colegio ideados por Jaume Cordelles un hombre «minuciós i optimista, amb poca experiència de vida escolar»⁸⁶, había obligado al patrón a solicitar la dirección a los miembros de la Compañía en vista de la insostenible situación. En una primera instancia, la petición fue rechazada como demuestra la correspondencia entre el padre Gil, rector del colegio anexo de Belén y el general Acquaviva «lo mismo juzgamos acá que no se puede encargar la Compañía del Colegio de don Alexandro Cordelles y así convendrá que V. R. con su prudencia le dé satisfacción y la negativa porque lo mismo haremos cuando nos trataren de ello»⁸⁷.

La situación administrativa del Colegio de Belén era insostenible, sobre todo por la incapacidad del rector, a la vez alumno del Colegio, de gestionar el establecimiento. A pesar de la negativa de 1604, décadas después continuaron las peticiones a Roma, como la que el nuevo rector del Colegio de Belén, Marco Antonio del Arco, trasladó al padre Mucio Vitelleschi en 1626, o la de Jerónimo Vidal del mismo año⁸⁸. Aunque los padres jesuitas no estaban seguros de querer asumir la dirección, les preocupaba que el colegio vecino quedara en manos de otra orden.

Pese a las dudas y diferencias entre los jesuitas y Alexandre, acordaron designar como representante al canónigo Paulo del Rosso que trasladaría la petición al papa en

⁸³ Borràs i Feliu, 1964, p. 408.

⁸⁴ Reils Fontanals, 1994, p. 28.

⁸⁵ Reis Fontanals, 1994, p. 9. El testamento lo reproduce Borràs, pp. 45-49 y se encuentra en el Archivo de Protocolos de Barcelona, *Primer Llibre de Testaments*, 1571-1583, f. 66.

⁸⁶ Así lo describe Borràs i Feliu, 1964, p. 412, de forma acertadísima, pues delegaba la dirección tanto económica como disciplinar a los alumnos más antiguos de entre los que se habría de elegir al rector.

⁸⁷ *Carta del P. Aquaviva al P. Pere Gil rector de Barcelona, 3 de mayo de 1604*. ARSI. Arag. 6 II. 297, citada por Borràs, 1964, p. 419.

⁸⁸ *Carta del P. Mucio Vitelleschi al P. Marco Antonio del Arco. 18 de enero de 1626*. ARSI. Arag. 8 I. 25 v.; *Carta del P. Mucio Vitelleschi al P. Jeroni Vidal del 18 de enero del 1626*. ARSI. Arag. 8 I, 25, citadas por Borràs, 1964, p. 419.

busca de su dispensación para el cambio de los Estatutos. Gracias a la labor de Rosso, el 1 de febrero de 1627 el papa Urbano VIII autoriza el traspaso de la dirección del Colegio de Cordelles a la Compañía de Jesús. Las razones alegadas para este traspaso, que rompía con la voluntad del fundador, eran las siguientes: la trayectoria educativa de los jesuitas, la proximidad con el Colegio de Belén, el desprendimiento de los bienes mundanos del que hacen gala los padres de la Compañía y, por último, la imposibilidad de que un alumno de tan corta edad pueda llevar a cabo una dirección eficiente, tal y como dictó su fundador. Tampoco hay que olvidar que la Compañía no quería de ninguna manera renunciar a la educación de otros sectores sociales además de la nobleza, en parte por la idea de justicia social, en parte por puro interés, pensando en la influencia que estos alumnos pudiesen tener *a posteriori*.

Para hacer efectiva esta cesión era necesaria la aprobación del general que aún tenía sus reservas, pues la bula papal sujeta al Colegio de Cordelles a la jurisdicción del obispo de Barcelona y priva a los padres jesuitas de este derecho, situación inaudita en los colegios de la Orden⁸⁹. Al parecer el padre Vitelleschi quería cerciorarse de las cargas y beneficios que la toma de posesión de este nuevo colegio les acarrearía.

También Alexandre hubo de convencer a los demás patronos del Colegio de la conveniencia del traspaso, pues la bula refería explícitamente que todos los patronos debían estar conformes con esta decisión «absque tamen aliqua patronatus et iuris praesentandi collegas huius modi sibi, et personisa dicto Jacobo fundatore nominatis competentis praeiudicio, et de consensualiorum primo dicti Collegii patronorum»⁹⁰.

El archidiácono de Barcelona, Ramón de Sentmenant, se encarga de comprobar la veracidad de los documentos del patronato de Alexandre y proclama la sentencia aprobatoria el 12 de noviembre de 1635⁹¹. Dicho anuncio es el detonante del litigio de Alexandre con su hermano Felicià por la dirección del Colegio. El padre rector de Belén tomó posesión jurídica del Colegio de Cordelles el día 18 de enero de 1636⁹² y el general

⁸⁹ Borràs i Feliu, 1964, pp. 420-422.

⁹⁰ *Urba VIII concedeix la direcció del Collegi de Cordelles als Pares de la Companya en el cas d'ésser veraders els motius allegats per D. Alexandre Cordelles. Encarrega al bisbe de Barcelona la seva constatació. Estableix que el Collegi quedi sota la visita canònica dels bisbes de Barcelona*. ARSI. F. G. 788. 269-272v. Transcrita por Borràs, 1964, pp. 453-454.

⁹¹ *Sentència de D. Ramon de Sentmenat, delegat Apostòlic, en favor de la Companya de Jesús, concedit-li la direcció del Collegi de Cordelles*. ARSI. F. G. 788. 275-276. Transcrita por Borràs, 1964, pp. 455-457.

⁹² *Esteve Gilabert Bruniquer i Joan Pau Bruniquer, com a procuradors del P. rector del Collegi de Betlem, Pere Fons, preben iurídica posesió –de mans de Joan Àngel Samsó, procurador de D. Alexandre Cordelles– del Collegi de Cordelles*. ARSI. F. G. 788. 276-276v. Transcrita por Borràs, 1964, pp. 455-457.

de la Compañía mostró su conformidad unos días más tarde, siempre y cuando se tuviese extremo cuidado en no entrar en pleitos⁹³. Por otra parte, Felicià apoya la elección de un rector según los estatutos del fundador, así el 7 de enero de 1636, Josep de Ferrera es proclamado rector. Las estrategias emprendidas por los litigantes van en dos direcciones. Por un lado, Felicià intenta recurrir esta sentencia apelando al Santo Padre, asegurando que cuando Ramón de Sentmenat proclama la sentencia aprobatoria lo hace de manera injusta y sin consultar al antiguo rector de Cordelles⁹⁴. Por su parte, el padre Pere Fons, rector del Colegio de Belén, inicia una correspondencia con el procurador de la Orden en Roma en busca de apoyos para la causa.

Como era previsible, el litigio se resuelve en favor de la Compañía. Las razones que más pesaron fueron la juventud de los rectores del Colegio de Cordelles, la falta de alumnos y la desvinculación del rector con el colegio. Sin embargo, la sublevación de 1640 y la ocupación del colegio de Cordelles por parte de los soldados irlandeses, dentro del marco de la guerra de los Segadores, retrasarán la puesta en marcha del Colegio unos dieciocho años⁹⁵, hasta 1662.

1.3.2. *Plan de estudios: religión, letras y urbanidad*

Si atendemos a la tipología de centros de enseñanza jesuíticos, el Colegio de Santa María y sant Jaume de Cordelles puede considerarse como convictorio, es decir, un colegio para externos con alumnos internos que residían en él, diferenciado de aquellos que funcionaban como residencia para los que asistían a una universidad cercana, los destinados a la formación de los propios jesuitas o aquellos en los que los externos acudían a las clases impartidas por y para miembros de la Compañía⁹⁶.

Empero, el carácter de la institución no siempre estuvo claro, pues en la documentación aparece indiferentemente reseñado como ‘colegio’ o ‘seminario’ en la mayoría de ocasiones. Este hecho, en apariencia superfluo, adquiere su importancia en tanto que condiciona la enseñanza impartida. En un primer momento, el general Retz, en una carta enviada a Agustín Berart, le otorga el carácter de seminario, pero poco después

⁹³ *Carta del P. Mucio Vitelleschi al P. Lluís de Ribas. 31 de enero de 1636.* ARSI. Arag. 8 II, 438v.

⁹⁴ Esta razón es totalmente absurda, pues el nombramiento que Alexandre hizo del rector en 1629 era solo nominativo, por tanto, la figura del rector ni siquiera existía.

⁹⁵ Borràs, 1964, pp. 429-430.

⁹⁶ Aixalà, 2001, p. 682; Medina, 2001, p. 684.

pasa a denominarse Real e Imperial Colegio de Nobles, tras la decisión de los padres jesuitas de ofrecer una enseñanza de marcado carácter secular.

Esta apertura se constata a raíz del nombramiento de Joseph Díaz como rector, en octubre de 1755, cuando se amplía la oferta educativa y de las instalaciones, como se registra en la carta anua de 1755-1758⁹⁷. A las ya existentes cátedras de Filosofía y Gramática, se añade la de Matemáticas que regentará Tomás Cerdá. Su concesión condujo al enfrentamiento con la Universidad, cuyos miembros manifestaban un abuso de las Reales Órdenes en las que se autorizaba la enseñanza superior en colegios de enseñanza media+. La predilección por la Orden era previsible, pues los alumnos que estudiaban en los colegios religiosos, en su mayoría pobres, apenas podrían subsistir en Cervera sin la ayuda de una familia que los acogiese como criados⁹⁸. Además se conoce la existencia de clases de Danza, Esgrima, Música, Historia, Lenguas, Cosmografía y Heráldica o, en el siguiente año, de Lengua hebrea⁹⁹. La consolidación de estas asignaturas elevaba al Colegio de Cordelles sobre su contiguo de Belén, a cuya dirección había estado sometido.

Uno de los problemas con los que nos encontramos a la hora de profundizar en la vida académica del Colegio es la falta de documentación o la dispersión de la misma. No tenemos constancia de la existencia de un plan de estudios propio, a diferencia de lo que ocurre en otros establecimientos como el Colegio Imperial¹⁰⁰. Tampoco se conservan las cartas anuas enviadas a Roma, sino que algunas agrupan varios años¹⁰¹. Por ello, se intentará reconstruir este apartado a partir de la investigación de Borràs, las nociones que aparecen en las *Constituciones* y el conocimiento que tenemos del plan de estudios general de la Compañía, sin olvidar que la *Ratio* es un sistema de estudios maleable y puede alterarse según las necesidades del momento.

La motivación de los jesuitas para aceptar la dirección del Seminario queda expuesta en sus *Constituciones*¹⁰²:

El fin, que la Compañía de Jesús tuvo en tomar a su cargo este Real Seminario fue educar a sus nobles seminaristas en virtud, letras y urbanidad, a mayor gloria de Dios, y utilidad del Estado.

⁹⁷ *Annua 1755-1758*. ARSI. Arag. 26 fols. 105r-v., citada por Borràs, 1983, p. 58.

⁹⁸ Oriol Moncanut, 1959, pp. 39-40.

⁹⁹ *Annua 1759*. ARSI. Arag. 26, fol. 115r., citada por Borràs, 1983, p. 60.

¹⁰⁰ Consultar el *Libro Verde* del Colegio Imperial conservado manuscrito en el AHN.

¹⁰¹ *Annua 1737-40*. ARSI. Arag. 26, fol. 76 v., citado por Borràs, 1983, p. 57.

¹⁰² *Constituciones...*, 1763, p. 16.

Para lograr este fin, se han de persuadir todos, que el criarse en común, vivir en recogimiento, ajustados a reglas, y constituciones, es cosa, que han practicado, y practican actualmente innumerables caballeros, y aun príncipes, y que está fundado en muy sólidas razones, que han motivado la erección, y establecimiento de tantas seminarios, que en diversos reinos de la Europa han solicitado, favorecido, y dotado los mismos monarcas y soberanos.

La enseñanza en el Colegio de Cordelles buscaba formar al perfecto noble bajo la tríada de la religión, las Humanidades y la urbanidad. Si bien, su plan de estudios sufre modificaciones a lo largo de la centuria.

Se atisban dos etapas. La primera abarca desde el traspaso a la Compañía en 1662 a manos de Galcerán de Cordelles hasta el año 1758 y tiene un marcado carácter humanista. De las disciplinas recogidas en la *Ratio Studiorum*, el Colegio de Cordelles se dedica a impartir los cinco cursos completos de las clases inferiores, además de estudios superiores de Filosofía y Matemáticas.

En la clase de Retórica se tratan tres materias, preceptos de oratoria, estilo y erudición. Se recomienda explicar la *Retórica* de Cicerón y la *Poética* de Aristóteles¹⁰³. Para el estilo, la lectura de los discursos de Cicerón para tener un ejemplo práctico¹⁰⁴. En cuanto al griego, ejercitar la métrica y conocer más a fondo a los autores antiguos y clásicos¹⁰⁵: Demóstenes, Platón, Tucídides, Homero, Hesíodo, Píndaro o aquellos que se crean convenientes, siempre y cuando estén expurgados, además de incluir a Gregorio Nacianceno, Basilio y Juan Crisóstomo¹⁰⁶.

En la clase de Humanidades el propósito es sentar los fundamentos de la elocuencia, basándose en el conocimiento de la lengua, en la erudición y en los preceptos de la oratoria. Para la oratoria, se explica, entre los oradores, a Cicerón, y los libros en los que se contenga filosofía moral. Entre los historiadores a César, Salustio, Livio y Curcio. Para la poesía Virgilio, excepto las églogas y el libro cuarto de la *Eneida*, las odas de

¹⁰³ «Praecepta etsi undique peti, & observati possunt, explicandi tamen non sunt in quotidiana praelectione, nisi Rhetorici Ciceronis libri, & Aristotelis tum Rhetorica, si videbitur, tum Poetica» *Ratio*, 1616, p. 112.

¹⁰⁴ «Stylus (quanquam probatissimi etiam historici, & poetae delibantur) ex uno ferè Cicerone sumendus est: & omnes quidem eius libri ad stylum aptissimi; Orationes tamen solae praelegendae, ut artis praecepta in orationibus expressa cernantur» *Ratio*, 1616, p. 112.

¹⁰⁵ «Ex Graecis ad Rhetoricam pertinet syllabarum maxime dimensio, & plenior auctorum, & dilectorum cognitio. Summam logicae in fine anni Rhetoricae Magister non explicet» *Ratio*, 1616, p. 113.

¹⁰⁶ «Graeca praelectio sive oratorum, sive historicum, sive poetarum non nisi antiquorum sit, & classicorum, Demosthenis, Platonis, Thucydidis, Homeri, Hesiodi, Pindari, & aliorum, huiusmodi (modo sint expurgati) inter quos iure optimo SS. Nazianzenus, Basilus, & Chrysostomus reponendi [...]» *Ratio*, 1616, p. 119.

Horacio, así como elegías, epigramas u otros poemas que no sean obscenos¹⁰⁷. Para los preceptos se utilizará una suma breve de la *Retórica* de Cipriano y algunos discursos de Cicerón como el *Pro lege Manilia*, *Pro Archia*, *Pro Marcello* o, en general, los que se pronunciaron ante César¹⁰⁸. Para ensayar el género epistolar, las cartas de Cicerón y Plinio¹⁰⁹. En la prelección¹¹⁰ de griego se toman los prosistas más sencillos como los discursos de Isócrates, de Crisóstomo o Basilio, así como cartas de Platón y Sinesio o algún pasaje de Plutarco. Para el segundo semestre los poemas de Focílides, Teognis, san Gregorio Nacianceno o Sinesio¹¹¹.

La Gramática se divide en tres cursos estructurados según el nivel supremo, medio y mínimo. En la clase suprema los alumnos deben conocer la gramática en su totalidad, las figuras de dicción y la métrica. En griego, la dicción y la métrica, concretamente, los rudimentos, es decir, las ocho partes de la oración exceptuando los dialectos. Los autores y obras recomendados son las cartas y libros de Cicerón: *Ad Familiares*, *Ad Atticum*, *Ad Quintum Fratrem*, *De Amicitia*, *De Senectute* y *Paradoxa*; las elegías y epístolas de Ovidio, Catulo, Tibulo y Propertio, expurgadas; las églogas y el libro IV de las *Geórgicas* y el V y VII de la *Eneida*. Para el griego, san Juan Crisóstomo, Esopo y Agapeto¹¹².

En la clase media se requiere conocer la gramática, aunque no exhaustivamente. Se explicarán desde el libro segundo de la *Gramática* de Álvarez hasta las figuras de

¹⁰⁷ «Ad cognitionem linguae, quae in proprietate maxime, et copia consistit, in quotidianis praelectionibus Cicero iis fere libris, qui per philosophiam de moribus continent; ex historicis Caesar, Sallustius, Livius, Curtius, & qui sunt similes; ex poetis praecipue Virgilius, exceptis Eclogis, & quarto Aeneidos, praeterea Odae Horatii selectae, item Elegiae, Epigrammata, & alia poemata illustrium poetarum antiquorum, modo sint ab omni obscenitate, non ita linguae observationem impediunt» *Ratio*, 1616, p. 122.

¹⁰⁸ «Praeceptorum Rhetoricae brevis summa ex Cypriano, secundo scilicet semestri, tradetur: quo tempore, ommissa philosophia Ciceronis, faciliores aliquae eiusdem orationes, ut pro lege Manilia, pro Archia, pro Marcello, ceteraeque ad Caesarem habitae sumi poterunt». *Ratio*, 1616, p. 123.

¹⁰⁹ «Semel autem fere in hebdomada suo Marte conscribant, aliquo prius epistolarum genere explicato, indicatisque Ciceronis, aut Plinii epistolis ad illud pertinentibus» *Ratio*, 1616, p. 126.

¹¹⁰ Se entiende por 'prelección' la preparación que recibían los estudiantes antes de analizar los textos.

¹¹¹ «Auctor vero primo semestri solutae orationis sumetur ex facilioribus, ut aliquae orationes Isocratis, et sancti Chrysostomi, & Basilii, ut ex epistolis Platonis, & Synesii, ut aliquid selectum ex Plutarcho: altero semestri carmen aliquod explicabitur, exempli gratia ex Phocyclide, Theognide, sancto Gregorio Nazianzeno, Synesio, et horum similibus» *Ratio*, 1616, p. 127.

¹¹² «Gradus huius scholae est absoluta grammaticae cognitio: ita enim recolit ab initio syntaxim, ut addat omnes appenditionem figuratam, & de Arte metrica: in Graecis autem octo partes orationis, seu quemcunque Rudimentorum nomine continentur, dialectis, ac difficilioribus exceptionibus, & appendicibus exceptis. Quod ad lectionem pertinet, ex oratoribus quidem explicari poterunt primo semestri gravissimae quaeque Ciceronis ad Familiares, ad Atticum, ad Quint. fratrem Epistolae: altero vero liber de Amicitia, de Senectute, Paradoxa, & alia huiusmodi. ex poetis vero primo semestri selectae aliquae, ac purgatae Ovidii tum Elegiae, tum Epistolae: altero quaedam item selecta, & purgata ex Catullo, Tibullo, Propertio, & Virgilio Eclogis; vel etiam libri eiusdem Virgilii faciliores, ut quartus Georgicum, quintus, & septimus Aeneidos. ex Graecis S. Chrysostomus, Aesopus, Agapetus, & horum similes.» *Ratio*, 1616, p. 129.

dicción, o bien, si se quiere seguir el método romano, desde la construcción de los verbos hasta la traslaticia. Para el griego, se estudian los nombres contractos, los verbos circunflejos, los verbos en μ , y las formaciones de verbos sencillos, además del catecismo en griego y la *Tabla de Cebes*¹¹³.

En la clase ínfima se pide conocer los rudimentos e iniciarse en la sintaxis, desde las declinaciones hasta la construcción común de las formas verbales. Si hay dos niveles, al inferior se le enseñará según el primer libro de Álvarez los rudimentos, los nombres, los verbos, las catorce reglas sobre la construcción gramatical y el género; al superior, la declinación de los nombres, exceptuando los apéndices, los pretéritos y supinos del primer libro de Álvarez, y desde la introducción a la sintaxis, sin los apéndices, hasta los verbos impersonales del segundo libro de Álvarez. Para el griego, en el orden inferior se aprenderá a leer y a escribir; en el superior, los nombres simples, el verbo sustantivo y el barítono. Para las prelecciones, se utilizarán las cartas de Cicerón más fáciles y escogidas para la ocasión, y si puede ser impresas de forma separada¹¹⁴.

Atendiendo a los estudios superiores, el programa general establece que para la clase de Filosofía se siga, en todo lo posible, la obra de Aristóteles, siempre y cuando no contravenga los principios de la fe católica, en cuyo caso se refutará según se manda en el Concilio de Letrán. En cuando a los autores anticristianos se leerán con gran cuidado y selección, procurando que los alumnos no sean aficionados a su lectura. Sobre Averroes, se recomienda que no se utilicen sus digresiones, y que si algo bueno hay de su sabiduría se considere tomado de otro lugar. Si aparecen sectas filosóficas, utilícense sus errores para combatirlos. En cuanto a santo Tomás, se exige una alta consideración cuando se

¹¹³«Gradus huius scholae est, totius quidem Grammaticae, minus tamen plena cognitio: explicat enim ab initio libri secundi usque ad figuratam constructionem, facillimis solum adiunctis appendicibus; seu iuxta Romanam methodum, à communi verborum constructione usque ad figuratam, additis facillioribus appendicibus. Ex Graecis ad hanc scholam pertinent nomina contracta, verba circumflexa, verba in Mi, & faciliores formationes. Ad Praelectiones verno non nisi Familiares Ciceronis Epistolae, et facillima quaeque Ovidii carmina: & secundo semestri, si Praefectus censeat, graecus Catechismus, aut Cebetis tabula» *Ratio*, 1616, p. 134.

¹¹⁴«Gradus huius scholae est rudimentorum perfecta, syntaxis inchoata cognitio: incipit enim a declinationibus usque ad communem verborum constructionem. Et quidem ubi duo erunt ordines, inferiori ex primo libro nomina, verba, rudimenta, praecepta quatuordecim de constructione, genera nominum tribuentur: superiori vero ex primo, de nominum declinatione sine appendicibus, & de praeteritis ac supinis: é secundo au em introductio syntaxis sine appendicibus usque ad Impersonalia. Graece vero inferior quidem ordo legere et scribere, superior vero nomina simplicia, verbum substantivum, & barytonum ediscet. Ad praelectiones non nisi facillimae quaeque, atque ad hanc rem selectae, & si fieri potest, separatim excusae Ciceronis epistolae adhibeantur» *Ratio*, 1616, p. 139.

pronuncien sus palabras, pero se puede abandonar cuando no se esté de acuerdo con su doctrina¹¹⁵.

Habría que preguntarse cuál es el momento reservado para la composición. Como señala Bernabé Bartolomé¹¹⁶, el plan de estudios jesuita establece dos tipologías compositivas. Por un lado, las composiciones ordinarias que se realizan diariamente en clase. Con ellas se promueve la ejercitación de la *emulatio* y el ingenio. De estas, apenas se conservan, puesto que nunca llegaron a imprimirse.

Por otro lado, las composiciones extracadémicas o paratextuales. Este tipo de composiciones se reservan para las *scholae vacant* y tienen un carácter público y festivo. Los jesuitas buscaban por medio de la composición

Activar y perfeccionar el hábito de intervenir en público mediante el ejercicio de la voz dominando todos los secretos de la persuasión y conmoción y mediante la variedad en el gesto del rostro, manos y cuerpo como instrumentos para conseguir un perfecto dominio de la elocuencia enseña la regla 17 del profesor de Retórica: «en el aula o en el templo téngase un discurso o poema, largo o las dos cosas bien en latín o griego o también un acto de declamación cada dos meses»¹¹⁷.

El padre Francisco Idiáquez así lo corrobora en sus *Prácticas e Industrias*, una obra de finales del XVIII en la que se dedica a evaluar la labor educativa en letras de la Compañía:

Es muy del caso el que alguna otra vez haya algunos ejercicios extraordinarios, en los cuales no solo se ejercite la memoria, sino también el ingenio de los discípulos. Componiendo ellos algún diálogo u oración, que pulida, y retocada por el maestro, digan algunos de ellos en público con voz, gesto, y acción correspondientes. Y ya que no sea tan fácil el que ellos compongan lo que han de decir, a lo menos hágaseles aprehender de

¹¹⁵ «In rebus alicuius momenti ab Aristotele non recedat, nisi quid incidat a doctrina quam academiae ubique probant, alienum, multo magis si orthodoxae fidei repugnet: advertus quam si quae sunt illius, aliusue philosophi argumenta, strenue refellere studeat iuxta Lateranense Concilium. Aristotelis interpretes male de Christiana religione meritos non sine magno delectu, aut legat, aut in scholam proferat: caveatque, ne erga illos afficiantur discipuli. Eam ob rem nec Averrois (idem de eiusmo di aliis iudicium) digressiones in separatum aliquem tractatum conferat; &, si quid boni ex ipso proferendum sit, sine laude proferat; &, si fieri potest, id eum aliunde sumpsisse demonstret. Nulli sectae, ut Averroistarum, Alexandraeorum, & similium vel se, vel suos addicat: nec Averrois, aut Alexandri, aut ceterorum errata dissimulet: sed inde acrius deprimat eorum auctoritatem. Contra vero de Sancto Toma nunquam non loquatur honorifice: libentibus illum animis, quoties oporteat, sequendo: aut reverenter, & gravate, si quando minus placeat, deferendo.» *Ratio*, 1616, pp. 68-69.

¹¹⁶ Bernabé Bartolomé, 2003.

¹¹⁷ Bernabé Bartolomé, 2003, p. 205.

memoria alguna cosa latina de gusto, que digan con sentido, propio de quien entiende latín, y de quien se va haciendo dueño de esta lengua. Semejantes ejercicios solo son propios de los medianistas, y mucho más de los mayoristas¹¹⁸.

Ahora bien, en el Colegio de Cordelles, no solo se declamaba en espacios académicos especialmente reservados para ello, o en certámenes públicos o privados¹¹⁹. Tenemos constancia de que la vida cotidiana de los internos estaba marcada por la composición poética, casi en el mismo grado que por las prácticas piadosas.

A las once de la mañana, los gramáticos y retóricos acudían con el maestro al salón y se ejercitaban en el arte de la composición, mientras que sus compañeros pertenecientes a las clases de Filosofía y Teología argumentaban¹²⁰.

A la hora de la comida, los mismos estudiantes de Gramática y Retórica recitaban de memoria sus lecciones y traducían del latín al español aquellos autores que les habían recomendado sus maestros¹²¹. Esto se corresponde con las prácticas utilizadas para el ‘aprovechamiento de la latinidad’: «la lección de memoria, la cuartilla o composición y la construcción o versión»¹²². Además, vemos como, los sábados, se anima a los gramáticos y retóricos a componer, no solo basándose en la lección aprendida, sino copiando poemas o piezas en prosa latina. Por otro lado, los mayoristas y retóricos dedicarán este momento a la traducción del latín al español.

Intuimos, por tanto, que los alumnos aprovecharían esta traducción para ejercitarse en la composición española que después pondrían en práctica en los actos académicos o en los aquellos propios de la congregación, cuyas composiciones siguen un esquema semejante al propuesto en clase: prosa latina, composición poética latina y composición castellana.

Cambiando de Facultad, para la clase de Matemáticas las reglas son realmente exiguas. Se explicarán a los alumnos de Física durante tres cuartos de hora los elementos de Euclides y después de dos meses algo sobre Geografía y la esfera celeste¹²³. Es preciso

¹¹⁸ Idiáquez, 1758, p. 58.

¹¹⁹ Véase *Acto académico...*, 1756.

¹²⁰ *Constituciones...*, 1763, p. 11.

¹²¹ *Constituciones...*, 1763, p. 22.

¹²² Idiáquez, 1758, Prólogo.

¹²³ «Physicae auditoribus explicet in schola tribus circiter horae quadrantibus Euclidis elementa: in quibus postquam per duos menses aliquantis per versati fuerint, aliquid Geographiae, vel Sphaerae, vel eorum, quae libenter audiri solent, adiungant: idque cum Euclide, vel eodem die, vel alernis diebus» *Ratio*, 1616, p. 76.

señalar aquí la figura de Tomás Cerdà¹²⁴, profesor en el Colegio de Nobles de Cordelles (1756-1757) y en el vecino de Belén (1757-1765), donde dio a conocer los cálculos de Newton a los que hace referencia en sus *Liciones de matemáticas, o elementos generales de aritmética y álgebra* (1758).

La segunda etapa comprende desde 1758 hasta la expulsión¹²⁵ y está marcada por la incidencia en la educación civil. Al plan anterior, se suman las materias de Esgrima, Danza, Música, Historia, Lenguas, Cosmografía y Heráldica.

Las Facultades que los seminaristas podrán aprender son leer, escribir, contar, Gramática, Retórica, Poesía latina, y española; Filosofía escolástica, y natural; y Teología escolástica, y moral; y Matemáticas, Historia, Geografía, y Lengua francesa. Para enseñarlas tiene la Compañía diecisiete maestros. Tiene de más dos maestros para enseñarles a danzar, tres para habilitarlos en los instrumentos de música, y uno para el manejo de la espada.

Sin embargo, hay que reseñar el carácter optativo de estas materias:

A los maestros de habilidades se les paga de cuenta del seminarista, y se da al maestro de Danza, y de Lengua francesa una peseta al mes, a los de Música, y espada dos pesetas al mes. Solo los paga quien aprende la habilidad¹²⁶.

Por otro lado, hay que destacar la formación en religión y urbanidad. Los padres jesuitas entienden que la formación en letras debe de ir acompañada de un exhausto programa de reglas de comportamiento con influencia en las esferas privada y pública, para así encaminarse hacia la virtud. Las *Constituciones* nos aportan información acerca de cuestiones tan diversas como la distribución del tiempo, la formación en virtudes cristianas, las Letras, la urbanidad, el comportamiento en la mesa, las formas de recreación, la forma de estar en el cuarto, las normas para fuera de la casa, recomendaciones para el buen mantenimiento de la salud, etc.

En lo que concierne a la devoción y prácticas de piedad, aparecen en las *Constituciones* dos comportamientos que creemos interesantes, a la hora de entender la forma de composición de la poesía mariana. Por un lado, se persuade a los alumnos a considerar a María como madre, profesarle afecto e imitar sus virtudes. Además, aparece explícitamente la exhortación a «venerar con especial ternura el misterio de la su purísima concepción»¹²⁷, el ayuno en las vísperas de fiesta y el rezo del Oficio Parvo.

¹²⁴ Batllori, 2001, v. I, p. 735.

¹²⁵ Esta distinción es señalada por Campabadal i Bertran, 2006, p. 75.

¹²⁶ *Constituciones...*, 1763, p. 8.

¹²⁷ *Constituciones...*, 1763, p. 23.

Por otro, se recomienda a los de mayor edad, aunque de forma totalmente voluntaria, la realización de los *Ejercicios espirituales*, con el fin de «apartar de sí con el mayor cuidado cuando pudiese impedirle el trato con Dios, y el aprovechamiento de su alma»¹²⁸. Esto confirma nuestras intuiciones en cuanto a la forma de composición de la poesía mariana. Considerando que los alumnos acudían a los *Ejercicios*, no era de extrañar que aplicasen la composición de lugar¹²⁹ a la poesía.

1.3.3. Claustro académico

A continuación presentamos un cuadro explicativo del personal docente en los años de vida del colegio (1698-1767)¹³⁰. A la hora de interpretarlo, hay que tener en cuenta que hasta 1763 el padre general no declara por pleno *iure* al rector del Colegio de Cordelles, dependiente hasta la fecha del de Belén. Los rectores que aparecen con anterioridad a este año desde el punto de vista jurídico son solo vicerrectores. Por otro lado, en 1763 se publican las *Constituciones*¹³¹ en las que se evidencia el carácter humanista de su enseñanza: «el fin que la Compañía de Jesús tuvo en tomar a su cargo este Real Seminario, fue educar a sus nobles seminaristas en virtud, letras y humanidad, a mayor gloria de Dios y utilidad del Estado».

Año	1697	1701	1704	1717
Rector y Prefecto	P. Ignasi March	P. Ignasi March	P. Ignasi March	P. Ignasi March
Filosofía	Desierta	Desierta	P. Francesc Pasqual	Desierta
Matemáticas	Desierta	Desierta	Desierta	Desierta
Gramática (suprema) Poética y Retórica	Oleguer Solans (estudiante)	P. Francesc Pasqual	P. Antoni Puigcerver	Desierta
Gramática (media)	P. Miguel Pardines	P. Ignasi Miró	P. Ignasi Miró	P. Francesc Gavarró
Gramática (ínfima) Grupo superior	Juan Baustista Pujals (estudiante)	P. Ignasi Miró	P. Ignasi Miró	Desierta

¹²⁸ *Constituciones...*, 1763, p. 23.

¹²⁹ Profundizaremos en el modo de composición de lugar jesuita en el capítulo IV.

¹³⁰ Extraído de «Apéndice III: Càtedres i professors», Borràs i Feliu, 1983, pp. 74-80.

¹³¹ Real Seminario de Nobles de Barcelona, *Constituciones del Imperial y Real Seminario de Nobles de Barcelona, fundado bajo la invocación de Nuestra Señora y Santiago de Cordelles, Barcelona, por Francisco Suriá*, 1763.

Gramática (ínfima) Grupo inferior	Juan Baustista Pujals (estudiante)	Francesc Bordils (estudiante)	Joan Serret (estudiante)	Padre Joan Alemany
--------------------------------------	--	----------------------------------	-----------------------------	-----------------------

Año	1719	1723	1728	1730
Rector y Prefecto	P. Ignasi March	P. Agustí Berart	P. Agustí Berart	P. Miquel Pardines
Filosofía	P. Amador Mora	Desierta	Desierta	P. Ignasi Codina
Matemáticas	Desierta	Desierta	Desierta	Desierta
Gramática (suprema) Poética y Retórica	Desierta	P. Josep Bertran	P. Josep Bertran	P. Francesc Ferrer
Gramática (media)	P. Pere Joan Ferrer	Josep Valero (coadjutor)	Desierta	Desierta
Gramática (ínfima) Grupo superior	Desierta	Desierta	Ignasi Besora (coadjutor)	Desierta
Gramática (ínfima) Grupo inferior	Francesc Palou (estudiante)	Desierta	Desierta	Josep Guitart (estudiante)

Año	1732	1734	1744	1746
Rector y Prefecto	P. Marià Alberich	P. Josep Bertran	P. Miquel Serra	P. Gabriel Grañó
Filosofía	P. Francesc Ferrer	P. Francesc Ferrer	P. Antoni Serra	P. Antoni Serra
Matemáticas	Desierta	Desierta	Desierta	Desierta
Gramática (suprema) Poética y Retórica	P. Isidre Riambau	P. Joan Mestre	P. Felip Pons	P. Joan Surià
Gramática (media)	P. Josep Alcay	Desierta	P. Ramon Busquets	P. Ramon Busquets
Gramática (ínfima) Grupo superior	Desierta	Desierta	Desierta	Desierta
Gramática (ínfima) Grupo inferior	Desierta	Vicent Almela (estudiante)	Desierta	Desierta

Año	1748	1749	1751	1754
Rector y Prefecto	P. Gabriel Grañó	P. Gabriel Grañó	P. Mateu Aymerich	P. Mateu Aymerich
Filosofía	P. Antoni Serra	P. Diego Cabirol	P. Baltasar Duran	P. Baltasar Duran
Matemáticas	Desierta	Desierta	Desierta	Desierta
Gramática (suprema) Poética y Retórica	P. Joan Surià	P. Joan Surià	P. Ignasi Sala	P. Ignasi Sala
Gramática (media)	Desierta	Desierta	Desierta	P. F. Montero

Gramática (ínfima) Grupo superior	P. Francesc Gispert	P. Francesc Gispert	P. Francesc Gispert	Desierta
Gramática (ínfima) Grupo inferior	Desierta	Desierta	Desierta	Desierta

Año	1756	1757	1758	1759
Rector y Prefecto	P. Josep Díaz	P. Josep Díaz	P. Josep Díaz	P. Josep Díaz
Filosofía	P. Joan Surià	P. Joan Surià/ P. Pau Coma	P. Pau Coma	P. Pau Coma
Matemáticas	Desierta	P. Tomás Cerdà	Desierta	Desierta
Gramática (suprema) Poética y Retórica	P. Ramon Foxà	P. Ramón Foxa	P. Ramón Foxa	P. Ramón Foxa
Gramática (media)	Desierta	P. Joaquim Sala	Desierta	Desierta
Gramática (ínfima) Grupo superior	P. Joaquim Sala	Desierta	Desierta	Desierta
Gramática (ínfima) Grupo inferior	Desierta	Desierta	P. Josep Pons	P. Joaquim Sala

Año	1760	1761	1761/1762 (curso escolar)	1762/1763
Rector y Prefecto	P. Josep Díaz	P. Josep Díaz	P. Josep Díaz	P. Josep Díaz
Filosofía	P. Pau Coma	P. Ramon Foxà	P. Ramon Foxà	P. Ramon Foxà
Matemáticas	Desierta	Desierta	P. I. Campserver	P. I. Campserver
Gramática (suprema) Poética y Retórica	P. F. Llampillas	P. Josep Pons	P. J. Verdaguer	P. J. Verdaguer
Gramática (media)	Desierta	Desierta	Desierta	Desierta
Gramática (ínfima) Grupo superior	Desierta	Desierta	Desierta	Desierta
Gramática (ínfima) Grupo inferior	P. Joan Sala	P. J. Verdaguer	P. F. Soldevilla	P. F. Soldevilla

Año	1763/1764	1764/1765	1765/1766	1766/1767
Rector y Prefecto	P. Josep Díaz	P. Josep Díaz	P. Josep Díaz	P. Josep Díaz
Filosofía	P. A. Galan	P. A. Galan	P. A. Galan	P. S. Soldevila
Matemáticas	P. V. Alcoverro	P. V. Alcoverro/ J. Carnicer (coadjutor)	P. V. Alcoverro/ P. Roc Gila/ P. N. Pignatelli	P. I. Campserver/ P. Roc Gila
Gramática (suprema) Poética y Retórica	P. J. Verdaguer	P. J. Verdaguer	P. B. Masdeu	P. B. Masdeu

Gramática (media)	Desierta	Desierta	Desierta	Desierta
Gramática (ínfima) Grupo superior	Desierta	Desierta	P. Ramon Picó	Desierta
Gramática (ínfima) Grupo inferior	P. F. Soldevila	P. Ramon Picó	Desierta	P. S. Agustí

1.3.4. *El alumnado*

El Colegio de Cordelles presenta ciertas peculiaridades con respecto a los demás colegios de la Compañía, motivadas en su mayor parte por los requerimientos pactados en la donación entre Galcerán de Cordelles y los padres jesuitas¹³², el cual exigía que los alumnos fueran miembros de nombre linaje, tuviesen ciertos privilegios en su vestido, la obligatoriedad de un puesto de honor en cualquier acto protocolario, etc. Asimismo, se prohíbe la admisión de colegiales que no provengan de legítimo matrimonio, al considerar el estrago que aquello podía causar en los demás estudiantes.

Unas tres décadas después de que la donación se hiciese efectiva, los padres abren las aulas a muchachos que resultan «de especial ingenio o nacimiento»¹³³ para asegurar los cursos de Filosofía, violando así el precepto del fundador de admitir solo a aquellos pertenecientes a su linaje. Estos nuevos miembros eran parte de una incipiente burguesía, sobre todo, hijos de abogados¹³⁴. Los padres jesuitas aceptaron en un primer momento esta política de admisión restrictiva, además de por las directrices de la donación, por los celos de la Universidad que se postulaba como competidora directa. No hay que olvidar que tras el traslado de la Universidad desde Barcelona a Cervera, Felipe V permite a Cordelles seguir impartiendo los estudios de Gramática y Humanidades y a Belén las clases de Artes y Teología.

Los presentes requerimientos no deben resultar extraños, dado que la continuidad de la enseñanza de la Compañía está garantizada por este tipo de contratos con los benefactores. Si bien, la enseñanza mantiene su carácter gratuito en el Colegio de Belén, los alumnos internos en el Seminario de Cordelles tenían que pagar cien libras para el

¹³² *Condicions pactades entre D. Galcerà de Cordelles –com a patró del col·legi del seu llinatge– i la Companyia de Jesús per tal que aquesta en prengués la propietat i la direcció*. Transcrito por Borràs, 1983, p. 67 y ss.

¹³³ *Crónica del Colegio de Nuestra Señora de Belén de la Compañía de Jesús. 1545-1700*. APT. B-II-4. fol. 467, citado por Borràs, 1983, p. 54.

¹³⁴ Campabadal i Bertran, 2006, p. 74.

alojamiento y la manutención. Existían alrededor de tres becas que eximían del pago, la mayoría de ellas ofrecidas por la familia Vidal¹³⁵.

Según las consultas de las cartas de los visitantes, Borràs ofrece un cuadro sinóptico que nos permite conocer la identidad de algunos alumnos. Los residentes eran muy pocos, una media de diez en los años que el colegio estuvo en funcionamiento, entre los que se encontraban padres jesuitas, coadjutores y estudiantes. En cuanto al total de alumnos (externos e internos) se estima que el número osciló alrededor de la cincuentena, aunque es una cifra aproximada que se ha recogido aunando datos de fuentes diversas¹³⁶. Además, muchos de los profesores procedían del Colegio de Belén y viceversa. Debido a la falta de documentación, puesto que aún no se han hallado los libros de matrículas ni ningún otro catálogo que pueda corroborar estos datos, Borràs elaboró el listado que ofrecemos a continuación a partir de la consulta de actos académicos públicos. A este, añadimos las menciones de autoría de nuestras composiciones (marcadas con asterisco) con el fin de ampliar la relación de alumnos.

Registro de alumnos localizados¹³⁷

1692	* D. Agustín Berart y de Cortiada
1693	* D. Josep Cayetano de Sabater, y Sembasart
1698	D. D. Vicenç de Gandolfo i de Ribera
1699	D. D. Lluís de Homdedeu i Toda * D. Miguel de Calderó
1700	Francesc de Canals i d' Amorós
1701	D. D. Francesc de Valls i de Pallarès D. D. Josep Vega i de Copons
1702	D. Gaietà [o Cayetano] Descallar i Dezbach D. D. Francesc Xavier Valls i de Pallarès Ramon de Molines i Llunell
1703	D. D. Josep de Cars i de Balaguer D. D. Magí de Sabater i de Meca D. Pedro Alonso Carlos de Bolaños y Mendoza * D. Joseph Despujol y de Pons
1704	Ramon Gras i de Belloch
1705	D. Pere Pieters i Amazur
1716	D. D. Joan de Arriaga D. D. Joan Francesc de Vega Ferreyra i de la Torre * D. Miguel de Agulló-Pinós y Sagarriga

¹³⁵ Borràs, 1983, p. 64.

¹³⁶ Borràs i Feliu, 1983, p. 64.

¹³⁷ «Apéndice V: Alumnes localitzats», Borràs i Feliu, 1983, p. 84. En el *corpus*, aunque en una composición sin datación, aparece Luis Azparren y de Hugarte.

1717	* D. Antonio de Cors y de Piñana
1720	D. D. Simó Manso Maldonado i Díez
1722	D. D. Josep Ignasi d' Amigant i Farnès Olzina i Marimon
1723	* D. Simeón de Apeztegui
1724	* D. Ignacio Sallés y de Suñer
1725	* D. Agustín de Villaplana y Díez
1726	* D. Josep Alemany i Salla * D. Antonio Compte y Reyón
1727	D. Benet Viñals de la Torre i Braço D. D. Ignasi de Gayola i de Vilassa D. D. Josep Díaz de Neyra D. D. Joan Díaz de Neyra D. Marià Pous
1728	D. D. Felip Neri de Villaplana i de Gros
1729	D. D. Bertran Ladrón de Guevara Gili de Ribera D. D. Bonaventura de Gayola i de Vilassa *D. Melchor de Vidal y de Lorca
1730	D. D. Francesc Blay Guiu i de Alzina D. D. Lluís de Vidal i de Lorca
1731	D. D. Francesc de Marlès i Massana D. D. Ramon de Vilosa i de Gayola D. D. Lluís de Vidal i de Lorca
1732	D. Esteve Peramas i Matas D. D. Andreu Conti i Trus
1733	N. D. D. Blai de Trincheria i Fernàndez D. D. Josep de Sabater i de Monsó Joan de la Balsa i Galvany
1734	D. Antoni de Julia i Pagès D. D. Antoni Navas i Delfín D. Josep Felip Du-Bús i Olzinelles Blondel y Fluvià (marquès de Du-Bús) Sr. D. Joan Pere Baillet de Grandcour Montoliu Marchant i de Boxadós
1735	D. D. Josep Ignasi Sala i de Graells * D. Joseph Piñatelli y Rubi
1736	D. Josep Carles i Quintana D. Josep Font i Cerveró D. D. Josep Ignasi Sala i de Graells D. D. Agustí de Pons i Massana * D. Félix Sala y Graells
1737	D. Jacob Vidal i Guim D. Joaquim Soler i Ribas D. D. Josep Felip Du-Bús Olzinelles Blondel Fluvià (marqués de Du-Bús) D. D. Lluís Salvador i de Torans * D. Antonio de Sartine y de Albivill
1738	D. D. Josep de Sabater i de Monsó D. Miquel Marín i de Marín
1739	D. D. Antoni Canudo i Garcia D. D. Antoni Fernàndez Calderón de Toledo

	D. D. Bonaventura Ferran i de Valls D. D. Leopold de Glimes de Brabante
1740	D. D. Josep d'Alòs i de Soldevilla D. D. Josep Sagarra i Baldrich D. D. Joan de Oconell i de Rian D. Esteve Terradellas i Matas * D. Francisco Raimundo de Prats y Matas
1741	D. Antoni Sala i Guàrdia D. D. Joan Baptista de Tàpies i Llegat
1742	D. D. Antoni de Espada i Ponce de León D. Miquel Serra i Vidal
1743	D. D. Cebrià Vimercati i de Cumplido D. D. Josep Florensa i Sabau D. D. Tomàs Moreno i Sax D. D. Ramón Sans i de Sala
1744	D. D. Antoni Domènec de Ruvalcava i de Magarola D. Antoni Morell i Monfages D. D. Josep de Saavedra i Narváez * D. Antonio de Córdoba y de Herrera
1745	D. D. Francesc Zarza i Castelló
1746	Sr. D. Manuel de Sentmanat i de Cartellà
1747	* D. Juan Mariano Vimercati, y de Cumplido * D. Ignacio Félix de Gallego y de Prats
1748	D. Alfons Libori Santos de Zúñiga D. Francesc Xavier Arias Davila Croy i Centurió (marquès de Casasola)
1758	D. Gaietà de Marymon i Bail de Arenas D. Benet Borràs i de Pedrolo Feliu Tort i de Llaurador D. Pau Agustí i Fatjó Francesc Camps i Guitart Antoni Casanova i Viñals de la Torre Francesc Gustà i Salvador D. Joan Cabastida i de Ardena D. Gaspar Ossorno i de Berart D. Pere Ceris i Gilabert D. Francesc Balcarcer i Delat D. Josep de Huguet i Piria D. Francesc Puyabri i Rancé Sr. Josep Vidal i Riera Francesc Pedralbes i Sabater Nicolau Serra i Bofill D. Pau Agustí y de Fatjó D. Lluís de Cartellà i Carriera
1760	D. Josep Ignasi de Ochoa D. D. Pere Aparizio Masferrer i de Moreno
1761	* D. Francisco de Galtero y de Carles
1762	D. Joaquim Garcia i Díaz

	D. Joan de Llança i Feu D. Bernabé de Arguinarena i Ruiz de Villa D. Josep Metge i de Sentromà D. Carles Saleta i Font D. Francesc Alfaro i de Zevallos D. Andreu de Lezo D. Josep Mora D. Rafael Copons de Despujol D. Joan Amigant i de Leonardo D. Joan Odonavan D. Joan Pérez de Herrasti i del Pulgar D. Josep Ignasi de Ochoa D. Gaietà de Gayolà i de Serra D. Josep Rialp i de Solà D. Joan Torrens i de Fals D. Andreu Pérez de Herrasti i del Pulgar D. Antoni Santos de León i Montes D. Joan de Vilalba i de Llorach D. Ramon de Rialp D. Ramon de Gayola D. Casimir Bafarull D. Antoni de Vera de Vera D. Gabriel Squella D. Gabriel Cardona D. Joan Llegat i Sánchez D. Troieà Ballescar i Escarponi D. Gabriel Ayxemús D. Felip Ayxemús D. Josep de San Germán D. Benet Benito Olmera D. Lluís Copons D. Carles Saleta D. Lluís Maria Marles
1763	* D. Casimiro Bofarull y Miquèl
1764	D. D. Ramon de Rialp i de Solà

La expulsión de la Compañía de los dominios de la Monarquía española supuso el declive humanístico de la ciudad de Barcelona. Según anuncia la *Gaceta de Barcelona*, el 29 de diciembre de 1767, el rey encomienda la dirección del Colegio de Cordelles al conde de Ricla. Se pone en marcha un ambicioso proyecto para el cual que se publican algunos manuales específicos como la *Gramática latina*¹³⁸. Abarcaba la enseñanza de

¹³⁸ Funes de Villapando (Conde de Ricla), *Gramática latina, compuesta nuevamente de las reglas más selectas de varios autores: para el uso del Imperial, y Real Colegio de Nobles de Cordelles y de sus escuelas públicas, establecidas baxo de la Real Protección y a la dirección del Excelentísimo Conde de*

primeras letras, Gramática, Retórica, Poesía Latina, Lógica, Metafísica, Ética, Teología, Cánones, Leyes, Gramática griega, Matemáticas, Arquitectura, Física, Astronomía, Geografía, Náutica, Historia Natural, Arquitectura, Química, Castellano, Inglés y Dibujo. Sin embargo, en menos de una década, el Colegio se utilizó como alojamiento para los jóvenes militares por orden del gobernador militar¹³⁹, perdiendo su función educativa.

1.3.5. *La congregación mariana como espacio artístico*

1.3.5.1. Definición

Las producciones que nos ocupan están sujetas, además de al espacio escolar, a las reglas de la congregación mariana, un espacio de socialización inherente a los colegios de la Compañía. De las congregaciones marianas se ha destacado a menudo su labor asistencial, caritativa o piadosa. Siendo ciertas estas afirmaciones, estimo necesario vindicar este tipo de asociaciones como medio de instrucción literaria en el seno de los colegios. Su importancia viene determinada por una evidencia: la literatura como materia exenta no está presente ni en la *Ratio Studiorum* ni en cualquier otro plan de estudios ajeno a la Compañía¹⁴⁰, pero ocupa un lugar capital en la enseñanza no reglada¹⁴¹, en ferviente consonancia con una cultura ‘plástica o sensorial’ y un tipo de educación centrada en la imitación de un modelo ejemplar¹⁴². Basta recordar el éxito tanto de las hagiografías como de las *vitae* romanas con valor edificante en la Edad Moderna.

La congregación mariana es una de las asociaciones de mayor trayectoria en la vida eclesial –de hecho, en 1909 se cifraban en 40.000¹⁴³– cuyo surgimiento se debe a la propia Compañía de Jesús¹⁴⁴.

A la hora de profundizar en el estudio de la congregación, es preciso enfocarnos en las motivaciones que impulsaron a su creación, la espiritualidad en la que se

Ricla, capitán general de este exercito y Principado de Cataluña, Barcelona, por Thomas Piferrer Impresor del Rey, 1768.

¹³⁹ Oriol Moncanut, 1959, pp. 45-46.

¹⁴⁰ Para una visión panorámica del papel educativo de la Iglesia, ver Bartolomé Martínez, 1997b.

¹⁴¹ Sobre la enseñanza no reglada, confrontar García y García, 1993.

¹⁴² Bartolomé Martínez, 1997a, pp. 496-497.

¹⁴³ Mullan, 1912, p. 6.

¹⁴⁴ Sobre el desarrollo histórico de las congregaciones marianas confrontar, como obra panorámica Villaret, 1963. Sobre el modelo de la Prima Primaria y su fundador Wicki, 1951 y Martínez Hernández, 1986.

fundamenta y su posterior desarrollo. Para ello, hay que remontarse varios años atrás y proceder a la observación de los primeros grupos de jesuitas.

La idea de la agrupación de fieles entronca con los fundamentos de la primera Compañía¹⁴⁵ en la que varios de sus integrantes pusieron en marcha la agrupación de fieles regidos por unas prácticas comunes: Pedro Fabro en 1540, Nadal, Broetz, Laínez, Domenech o Palmio. Tanto estos pequeños grupos como la congregación mariana se caracterizaban por la propuesta de un «programa completo para vivir una vida totalmente cristiana, no una devoción»¹⁴⁶. La idea esbozada por Haughey pone de manifiesto que, así como existe una relación entre los *Ejercicios espirituales* y la organización de la Compañía, también es clara esta vinculación entre los *Ejercicios* y la congregación mariana como movimiento seglar. La misma línea de pensamiento es la seguida por el padre J. Stierli.

Exactamente como la Compañía de Jesús es el espíritu de los *Ejercicios* en la forma de una orden religiosa organizada, así también las congregaciones marianas son su equivalente en forma de encarnación de los *Ejercicios* en un movimiento apostólico seglar¹⁴⁷. Como apunta O' Malley, el desarrollo de las congregaciones marianas en los colegios jesuitas supuso

Que los jesuitas [tuvieran] una cofradía, reconocible como suya, como las «Órdenes Terceras» lo eran de las Órdenes mendicantes. Tuvo su primera casa en un colegio de jesuitas, pero el modelo se extendió pronto a los adultos. Como se ha demostrado recientemente, las congregaciones marianas fueron extraordinariamente importantes para formar modelos de piedad en muchas zonas de Europa en los siglos siguientes; y deben distinguirse claramente de otras cofradías, especialmente de las vinculadas a parroquias locales¹⁴⁸.

En cuanto a su contexto, las congregaciones marianas son propiamente escolares, aunque después se extiendan hacia otros ámbitos menos cerrados –en concreto, la congregación de Cordelles admite tanto a colegiales como a exalumnos. Como no es de extrañar, beben del mismo ideario que los colegios jesuitas, es decir, el fomento de la formación en letras en tanto que esta encamine a los alumnos hacia una formación moral

¹⁴⁵ Haughey, 1966, p. 24.

¹⁴⁶ El estudio de J. C. Haughey se basa en la premisa de que la congregación mariana no es obra de Leunis, sino que su surgimiento se debe a una tradición que tiene a los *Ejercicios espirituales* como base. Además, recalca la conjunción de las ideas de Leunis, Coster y Aquaviva que se materializarán en las reglas de la congregación. En definitiva, desmerece la labor de Leunis, en pos de recalcar algunos aspectos de la congregación olvidados hasta el momento.

¹⁴⁷ Stierli, 1953, citado por J. C. Haughey, 1966, p. 3.

¹⁴⁸ O' Malley, 1995, p. 247.

o, de forma más concisa, la unión de la «virtud con las letras», la «vida con la ciencia» o la «conducta con el saber»¹⁴⁹.

Según las *Reglas y ejercicios de la congregación de estudiantes*, su fin es «[...] juntar doctrina, y letras con cristiana piedad, y devoción; y enseñar a los estudiantes cómo han de servir, y agradar a Dios nuestro Señor, siendo buenos para sí y provechoso para el estado eclesiástico, y a toda la República»¹⁵⁰.

Así pues, las congregaciones podrían definirse como una asociación laical que prolonga el ideal educativo de la Compañía y se dispone a la formación de un grupo selecto por su virtud cristiana y predisposición a las letras¹⁵¹ que sea capaz de influir en la vida pública.

1.3.5.2. La composición en la congregación

La congregación mariana tenía similitudes con otras formas de asociacionismo como las cofradías o las escuelas de Cristo¹⁵². Entre ellas, las restricciones para hacerse miembro: edad, sexo, pertenencia a determinado estamento social, la estructura jerárquica o la labor asistencial. No obstante, se observan diferencias importantes. En primer lugar, a diferencia de las cofradías, sus miembros no aportaban ningún tipo de dotación económica; en segundo lugar, las congregaciones estaban enfocadas en la asistencia social, mientras que en las cofradías, sus miembros, a cambio del pago de la cuota, se aseguraban el socorro de ellos mismos y de sus familiares. Como apunta Martínez Naranjo, se convirtieron en «la primera forma de asociación de socorros mutuos y en la ‘esencia y antecedente del seguro social’ dentro de un Estado incapaz de poner medios»¹⁵³.

Sin embargo, la diferencia de mayor calado para nuestro estudio, estriba en el carácter académico de la congregación mariana, ya que ninguna de las otras congregaciones fundadas en los colegios y, por supuesto, las pertenecientes a otras órdenes, tenían como objetivo el cultivo de las letras.

¹⁴⁹ Martínez Naranjo, 2002, p. 9.

¹⁵⁰ Martínez Naranjo, 2002, p. 9, citando *Reglas y ejercicios de la congregación de Estudiantes, bajo la protección de la Virgen María en su Anunciación, fundada con autoridad apostólica en el colegio de la Compañía de Jesús de Barcelona en el año 1577*, Barcelona, imprenta de María Martí viuda, 1728.

¹⁵¹ La congregación del Colegio de Cordelles estaba formada, en su mayoría, por nobles, dadas las reglas de admisión al establecimiento, pero no ocurre esto con otras congregaciones jesuitas. Confrontar Martínez Naranjo, 2002.

¹⁵² Semejanzas y diferencias señaladas por Martínez Naranjo, 2002, pp. 46-50.

¹⁵³ Martínez Naranjo, 2002, p. 48.

Estructuralmente, las congregaciones se dividían en dos academias, la de los filósofos y teólogos y la de los humanistas o estudiantes de letras humanas. Su organización era independiente, pues cada una contaba con un rector distinto que se encargaba de organizar los actos. Es curiosa la función del censor de estudios: prohibir la asistencia a los actos literarios a todos aquellos que no perteneciesen a la congregación¹⁵⁴.

El requisito imprescindible para la admisión del congregante que fuera ‘bueno en letras’ además de virtuoso cristiano. Muestra de esta fijación ‘intelectual’ es el requerimiento de recitar un ejercicio literario para ingresar en la congregación. De hecho, muchos de nuestros textos contienen justamente este tipo de ejercicio.

El procedimiento de admisión consistía en lo siguiente:

En primer lugar, el postulante acude al padre encargado comunicándole así su intención de ingresar en la congregación y este, a su vez, deriva el caso al instructor que alecciona al candidato en el modo de ser congregante. Los miembros de la Junta son los encargados de decidir, después de transcurrido el tiempo oportuno, si la admisión es o no factible. Efectuado el voto, se cita a los postulantes

Ejecutárase esta, o en la iglesia del colegio, o en la capilla de la congregación, dispuestas, y ordenadas para este fin. Y deben asistir a ella, a más de los pretendientes, no solo todos los oficiales, los cuales han de estar en lugar distinguido; sino también todos los congregantes, por ser una de las principales funciones de la congregación.

La obligación de asistir a todos los ejercicios de admisión de congregantes era una máxima de la congregación. Las reglas eran claras, sobre todo, en lo que respecta a la forma de ejecución del acto

Dichas estas deprecaciones, se sentarán en su lugar. Y el padre dirá al secretario, que lea los nombres de los pretendientes. El cual puesto en pie, los irá leyendo; respondiendo cada uno a su nombramiento, y arrodillándose en el lugar y con el orden, que les dijere el instructor. Hecho esto, se arrodillarán también todos los demás, excepto el padre de la congregación y el prefecto de ella, que se quedarán en pie, y en postura, en que vean el altar, y a los pretendientes. Los cuales, siguiendo a alguno, que les preceda, dirán todos en voz alta, y con mucha devoción, la fórmula del ingreso a la congregación¹⁵⁵.

Después de la admisión, el congregante estaba obligado a recitar «algún ejercicio literario de la facultad que profesa»¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Martínez Naranjo, 2002, p. 44.

¹⁵⁵ *El congregante práctico...*, 1762, p. 87.

¹⁵⁶ Martínez Naranjo, 2002, p. 43, citando las *Reglas y ejercicios...*, 1728.

Así pues, una buena parte de nuestro *corpus* pertenece a esta tipología de actos de admisión, cuya estructura puede resumirse en:

- Deprecaciones de comienzo

Defende, Omnipotens Deus, Beata Maria sempre virgine, immaculata, et Sanctissima filii tui genitrice intercedente, istam ab omni adversitate congregationem, eamque per illius N. (póngase el nombre del misterio titular de la congregación, como Annuntiationis o conceptionis, etc.) Misterium, quod praecipue ad gloriam tui nominis colimus, feliciter auge multiplici incremento virtutum, doctrinae, et omnium donorum tuorum.

Misericors Deus, qui filii tui veram matrem, etiam matrem nostram esse voluisti: largire supplicibus tuis, ut apud eam beat. N. (póngase el nombre del santo particular patrono de la congregación) commendet nos semper oratio veneranda. Actiones nostras, quaesumus Domine, aspirando praeveni, et adjuvando prosequere: ut cuncta nostro oratio, et operatio a te semper incipiat, et per te coepta finiatur.

Dignare, quaesumus omnipotens, et misericors Domine, hos vocatos tuos, in sodales beatae Mariae semper virginis, immaculata, ac Sanctissimae filii tui genitricis benignus accipere, atque in eos gratiam omnis tuae benedictionis clementer infundere. Per Christum Dominum nostrum. Amen¹⁵⁷.

¹⁵⁷ *El congregante práctico...*, 1762, pp. 86-87.

- Fórmula de ingreso¹⁵⁸: tras unas oraciones introductorias, los alumnos se disponían a la recitación de la fórmula de ingreso, que guarda evidentes similitudes con las fórmulas de vasallaje propias de las cortes de amor¹⁵⁹.

Altísima Reina de todo lo criado, gloriosísima Virgen María, Inmaculada y Santísima Madre de Dios; yo, aunque del todo muy indigno de parecer delante de vuestro soberano acatamiento; confiado en las maternales entrañas, con que abrazáis a los que entran en las congregaciones de la Compañía de vuestro Santísimo Hijo, y a vos; delante de la Santísima Trinidad, y de toda la Corte Celestial, con todo el afecto de mi corazón, desde hoy para siempre, me ofrezco, y entrego por muy humilde siervo, e hijo vuestro en esta congregación de M. (póngase el nombre del misterio titular de la congregación) y propongo firmísimamente vivir, y morir en ella, guardando enteramente todas sus reglas, y loables costumbres. Suplicoos pues, Divina Señora, y benignísima madre, por vuestro Santísimo Hijo Jesús, por vuestra inefable bondad, por el misterio de vuestra N. (póngase el nombre del Santo particular Patrono de la congregación) particular patrono de esta congregación, que tengáis por bien de aceptar esta mi

¹⁵⁸ *El congregante práctico...*, 1762, pp. 89-90. Este libro resume las reglas de conducta de los congregantes marianos de la Compañía de Jesús. Reproduzco aquí su índice, el cual considero que puede resultar de interés para otras investigaciones:

Capítulo 1. Qué cosa sean estas congregaciones.

Capítulo 2. De algunos principales bienes, que se logran en estas congregaciones.

Capítulo 3. De otro bien principal, que es el Patrocinio de María Santísima.

Capítulo 4. Prosíguese la misma materia

Capítulo 5. De otro bien principal, que son las indulgencias. Indulgencias plenarias para todos los fieles en atención de estas congregaciones. Indulgencias de siete años, que ganan los congregantes *toties quoties*. Declaración y otras indulgencias. Indulgencias por los difuntos.

Capítulo 6. Del modo, con que los pretendientes han de ser admitidos a estas congregaciones. Deprecaciones para dar principio a las funciones de esta congregación. Fórmula del ingreso a la congregación. Himno de san Ambrosio y san Agustín. Deprecaciones para dar fin a las funciones de la congregación.

Capítulo 7. Reglas más generales de estas congregaciones.

Capítulo 8. Práctica del ofrecimiento a Dios por la mañana y de la continua presencia de Dios. Fórmula del ofrecimiento a Dios por la mañana. Oblación. Petición.

Capítulo 9. Práctica de la oración mental. (Meditación 1. Del fin del hombre; meditación 2. Del pecado mortal; meditación 3. Del pecado venial; meditación 4. De la Muerte; meditación 5. De la imitación de Cristo, de María Santísima y de los Santos).

Capítulo 10. Práctica de oír misa. Oraciones para oír misa.

Capítulo 11. Práctica de la confesión. Lo que se ha de hacer en el examen. Lo que se ha de hacer en la confesión. Acto de contrición. Lo que se ha de hacer después de la confesión. Oración para después de la confesión. Instrucción particular para la práctica de la confesión general.

Capítulo 12. Práctica de la comunión. Ejercicio para antes de la comunión. Ejercicio para después de la comunión. Oblación. Petición

Capítulo 13. Práctica de algunos otros ejercicios. Práctica de rezar el Rosario o Corona de Nuestra Señora. Práctica de rezar las nueve Ave Marías, en reverencia del misterio titular de la congregación, y el Padre Nuestro, y Ave María, en honra del santo particular patrono de ella. Práctica de hacer oración a Dios por intercesión de María Santísima antes del estudio. Práctica de ser muy particular, y tiernamente devoto del misterio de la Inmaculada Concepción de María Santísima, y del de su admirable cúmulo de gracia.

Capítulo 14. Práctica del examen de la conciencia por la noche.

¹⁵⁹ Sobre este tema ahondaremos en el capítulo 3. Para ampliar la información, remito al artículo de Laurentino María Herrán, «El sentido caballeresco y la devoción medieval a Nuestra Señora», *Estudios Marianos*, vol. 23, 1969, pp. 153-242.

oblación; y así como me procurasteis gracia para desearla, y hacerla, me la alcancéis también abundantemente para cumplirla. Amén.

- Rezo del *Te Deum*
- Deprecaciones de despedida, que varían según el tiempo litúrgico¹⁶⁰.

En nuestro caso, las composiciones restantes –es decir, aquellas que no son ejercicios de admisión– son compuestas para declamarse en funciones literarias. Parece ser que este tipo de acto formaba parte de la vida de la congregación, entre otros. Según Ferrusola, los motivos de reunión de congregantes y demás participantes de la congregación son¹⁶¹:

- Admisión de congregantes
- Juntas generales
- Juntas de oficiales
- Funciones literarias
- Elección de oficiales.

Concretamente, la congregación de la Anunciata del Colegio de Cordelles tenía todos los meses reuniones de sus dos academias: Teología y Filosofía, por un lado, y Gramática y Retórica por otro. Estas debían dedicarse a la Virgen, a san Dionisio, o al obispo de Barcelona, por ser este el protector de la congregación¹⁶².

Concluimos este apartado con dos observaciones. El *congregante práctico* nos confirma que los congregantes practicaban la meditación sobre los misterios virginales, lo que puede explicar las concomitancias entre la poesía de la congregación y las técnicas compositivas presentes en los *Ejercicios espirituales* que desglosaremos en el capítulo 3.

Consideraré, que a más de las acciones, y virtudes de Cristo; debo tener presente para la imitación, las acciones, y virtudes de María Santísima, y de los santos [...] Ponderaré lo primero, que de María Santísima he de imitar principalmente tres virtudes. La primera,

¹⁶⁰ Para su consulta, remito a *El congregante práctico*, 1762, pp. 96-106.

¹⁶¹ «La admisión de congregantes, con las deprecaciones puestas en este capítulo, se ha de dar, en cuanto se pueda, a todas las funciones de la congregación, y a todas sus juntas, no solo generales, o de congregantes, sino también particulares o de oficiales, y aun a las funciones literarias: dejando solamente la oración cuarta: *Dignare, quæsumus omnipotens, et misericors Domine*, que es peculiar para la admisión de congregante, y concluyendo la tercera con el: *per Christum Dominum nostrum*. Amen. Cuando se haya de hacer elección de oficiales, o se haya de resolver otro negocio de grande importancia, después de la tercera oración, se dirá a coros el himno: *veni Creator Spiritus*, con su oración» *El congregante práctico*..., 1762, pp. 102-103.

¹⁶² Martínez Naranjo, 2002, p. 43.

su humildad, con que siendo tan pura, y santa desde el primer instante de su ser, y elevada a la dignidad de Madre de Dios, con otras excelencias tan grandes; estaba siempre hundida en el conocimiento de su nada, sin que jamás vanamente buscara su honra, ni se complaciera en sí: pues ¿qué debo hacer yo, que a más de ser nada en lo bueno, soy tan vil pecador?

La segunda, su modestia, y castidad más que de ángel, en pensamientos, y palabras y obras.

La tercera, el amor, con que amaba a su Hijo, y la reverencia, y devoción con que asistía en su presencia; y después de subido al cielo, lo recibía cada día en la comunión¹⁶³.

Resumiendo: las congregaciones marianas de la Compañía de Jesús deben ser objeto de estudio, en tanto que, además de su carácter piadoso y labor caritativa, cumplen una clara función literaria. Así lo demuestran, por un lado, su singularidad, pues son las únicas congregaciones en las que se compone y se declama públicamente, por otro, la insistencia en que los alumnos que ingresen en la congregación sean ‘buenos en letras’, además de virtuosos. Por ende, la composición de un ejercicio literario en el acto de admisión de congregantes como requisito ineludible, nos lleva a pensar que las congregaciones guardan cierto paralelismo con las academias literarias de la época.

[...] la vitalidad de la institución de la congregación se demostró en los cambios internos para conseguir mayor eficacia en sus objetivos y perfeccionar su labor. Por un lado, se detectó un rasgo muy distintivo, la Academia, presente al agruparse algunos o todos los miembros de una congregación y profundizar en lo aprendido en las clases o ampliar sus conocimientos literarios o científicos. No se sabe con certeza cuándo empezó la Academia en el Colegio Romano, pero sin duda fue antes de 1567. En 1593, se independizó de la congregación, aunque siguieron vinculadas porque no se podía ser “académico” sin la condición de congregante¹⁶⁴.

Por todo ello, creemos que hay en los documentos producidos por la congregación un campo amplísimo de estudio que puede aportar al investigador información sobre los círculos literarios de la Edad Moderna y, no menos importante, sobre los círculos sociales. Como veremos en los siguientes capítulos, la poesía juega un papel fundamental en la formación de una emergente burguesía letrada.

¹⁶³ *El congregante práctico...*, 1762, p. 213.

¹⁶⁴ Marín Barriguete, 2003, s. p.

CAPÍTULO II: LA CONFORMACIÓN DEL DOGMA CONCEPCIONISTA: RECORRIDO HISTÓRICO-TEOLÓGICO	78
2.1. El sentir mariano en las primeras comunidades	79
2.2. Las controversias de los padres de la Iglesia Oriental y Occidental	81
2.3. De Éfeso al Cisma de Oriente.....	84
2.4. El Occidente medieval	86
2.5. Los fundamentos de la polémica entre maculistas e inmaculistas	89
2.6. El caso español y la actitud de la Compañía	92
2.6.1. <i>Los antecedentes en la Baja Edad Media española</i>	93
2.6.2. <i>El fervor de los Reyes Católicos</i>	96
2.6.3. <i>Carlos V</i>	97
2.6.4. <i>Felipe II</i>	100
2.6.5. <i>Felipe III</i>	101
2.6.6. <i>Felipe IV</i>	113
2.6.7. <i>Carlos II</i>	115
2.6.8. <i>La polémica tras el destronamiento de los Habsburgo</i>	116

CAPÍTULO II: LA CONFORMACIÓN DEL DOGMA CONCEPCIONISTA: RECORRIDO HISTÓRICO-TEOLÓGICO	78
--	----

Aunque la primera definición sobre la Inmaculada Concepción surge de la opinión pía, al considerar que ningún pecado puede albergar aquella que dio vida al Señor, es la Teología la que se encarga de concretar esta ‘verdad moral’ en una ‘verdad teológica’.

Para definirla, los teólogos han aunado el fervor popular y los datos revelados, soslayando una serie de dificultades que se sobrevienen según el momento histórico.

El presente capítulo, en el que trazaremos un esquema diacrónico sobre el dogma concepcionista, tiene cabida en nuestra tesis doctoral en tanto que nos ayuda a comprender la profundidad de los conceptos teológicos que los alumnos poetizan. Asimismo, aunque nuestros textos pertenezcan a la tradición occidental, estimamos oportuno incluir referencias a la tradición teológica oriental, debido a la gran presencia de imágenes y tipos virginales orientales contenidos en el *corpus*.

2.1. El sentir mariano en las primeras comunidades

En el primer período de la teología patrística, la figura de María tiene como pilares básicos la santidad y la exención de pecado, aunque siempre entendidos independientemente, hasta que, a mediados del siglo V, Proclo de Constantinopla, seguido de Theoteknos de Libia o Andrés de Creta, inciden en la santidad en el momento mismo de la concepción, es decir en la exención de pecado original¹⁶⁵.

En la fe de los cristianos del siglo II, continuadores de la Iglesia apostólica, las referencias a María son muy escasas. La primera de la que se tiene constancia es la proferida por Ignacio, sucesor de Pedro en la cátedra de Antioquía. Sin embargo, esta alusión solo adquiere relevancia en tanto que está vinculada con la encarnación de Cristo¹⁶⁶. La idiosincrasia mariana se explicita en la imagen de María como nueva Eva que presentan Justino e Ireneo. El primero refleja las similitudes de Eva y María por su condición de vírgenes invioladas¹⁶⁷; sin embargo, mientras la primera da a luz «desobediencia y muerte», la segunda es un elemento fundamental en la doctrina de la salvación. En el *Diálogo con Trifón*¹⁶⁸:

Si por medio de la Virgen Cristo se hizo hombre, es porque el plan divino establece que por el mismo camino en que comenzó la desobediencia de la serpiente se encontrará también la solución. En realidad, Eva era virgen e incorrupta cuando acogió en su seno la palabra que le dirigió la serpiente y dio a luz la desobediencia y la muerte; por el contrario la virgen María concibió fe y alegría cuando el ángel Gabriel le anunció la buena nueva (*evangelizoménu*) de que el *Espíritu del Señor vendría sobre ella y el poder del altísimo la cubriría con su sombra, de manera que el ser santo nacido de ella sería hijo de Dios* (Lc 1, 35). Ella respondió: *Hágase en mí según tu palabra* (Lc 1, 38).

Asimismo, el *Proto Evangelio de Santiago*, escrito en Egipto en torno al año 150 o 200, trata de suplir los vacíos de información que la Biblia contiene con respecto a la figura de la Virgen. Aunque repleto de leyendas maravillosas, hace hincapié en la virginidad de María atestiguada por la providencia divina, así como en su parto

¹⁶⁵ De Fiores, 1988, p. 915.

¹⁶⁶ Koehler, 1988, p. 836.

¹⁶⁷ Lauretin, 1988, p. 1476.

¹⁶⁸ Confrontar San Justino, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* en PL, 6. Cito según la traducción de Laurentin, 1988, p. 1476.

virginal¹⁶⁹. Por otra parte, Ireneo desarrolla el mismo paralelismo que Justino, aportándole un estatuto teológico: María es necesaria dentro de la lógica del designio divino puesto que el plan salvífico de Dios supone una renovación radical de los elementos corrompidos. Es decir, en la antropología de Ireneo estamos ante una «reanudación o recapitulación de todas las cosas en Cristo»¹⁷⁰.

En consecuencia (...), se encuentra María, virgen obediente (...) Eva, todavía Virgen, se hizo desobediente y llegó a ser, para sí misma y para todo el género humano, causa de muerte. María, virgen obediente, se convierte para sí misma y para todo el género humano en causa de salvación (...). De María a Eva se reimplanta el mismo circuito (*recirculatio*)... Porque no hay otro modo de desatar lo que ha sido atado sino retomando en sentido contrario los cabos de la ligadura (...). Por esto Lucas, que comienza su genealogía por el Señor, se remonta hasta Adán, manifestando así que el verdadero movimiento de la generación va no desde sus antepasados hacia él, sino de él hacia ellos según la generación, en el evangelio de la vida. De este modo la desobediencia de Eva ha sido rescatada por la obediencia de María, ya que lo que la virgen Eva ligó con la incredulidad, María lo desligó con la fe¹⁷¹.

Además, Ireneo identifica la figura de María con la Iglesia, postura a la que se suma el Pseudo-Tertuliano en *Adversus Marcionem*, aunque no reconoce la virginidad de María en el parto de Jesús y afirma que parió con dolor¹⁷².

En el siglo III las imágenes de María *Theotókos* (madre de Dios) y María-modelo se consolidan. Así lo prueba la mención de Orígenes en su obra exegética sobre la *Carta a los Romanos* que conocemos gracias a la referencia que hace Sócrates en *Historia de la Iglesia*, donde María se presenta como el modelo perfecto del discípulo¹⁷³. Si bien, es cierto que Orígenes es el precursor del Doctor Angélico por rechazar la virginidad *in partu*. Paralelamente, Hipólito utiliza una símil recurrente en la tradición posterior: María es como el arca de Noé, «de madera incorruptible»¹⁷⁴.

¹⁶⁹ Koehler, 1988, p. 836.

¹⁷⁰ Lauretin, 1988, p. 1476.

¹⁷¹ Ireneo, *Adversus haereses* 3,22, PG 7, citado por Laurentin, 1988, p. 1476.

¹⁷² López Montero, 2013, pp. 272 y ss.

¹⁷³ Koehler, 1988, p. 837.

¹⁷⁴ De Fiores, 1988, p. 915.

2.2. Las controversias de los padres de la Iglesia Oriental y Occidental

Con el apogeo de la patrística¹⁷⁵, como consecuencia de la libertad de desarrollo concedida a la Iglesia en el 313 por Constantino y Licinio, se precisa la doctrina mariana. Con motivo de las controversias sobre la Trinidad y la Encarnación a las que hubo que hacer frente en los cuatro primeros concilios ecuménicos (Nicea, 325; Constantinopla I, 381; Éfeso, 431; Calcedonia, 451)¹⁷⁶ la definición mariana se concreta. Por medio de la identidad de la unicidad de la persona divina de Cristo y de la dualidad de su naturaleza humana y divina (Dios-hombre) adquiere protagonismo la figura de María *Theotókos*, es decir, la que alumbró a Cristo¹⁷⁷.

Tanto los padres de la Iglesia Griega como los de la Iglesia Siria inciden en puntos cruciales como la virginidad de María, su santidad, la identificación María-Eva o su papel redentor. Didymas de Alejandría acentúa la virginidad con el título «Virgen Inmaculada siempre y en todo»¹⁷⁸; la santidad de María es proclamada por el diácono sirio Efrén que la llama «hermana, esposa, sierva de Cristo»¹⁷⁹, y a la que equipara con el mismo Jesucristo «Tú y solo tú madre sois más hermosos que ninguna otra cosa; en ti, Señor no hay mancha alguna; en tu madre no existe fealdad alguna»¹⁸⁰. Inclusive desarrolla el paralelismo María-Eva y María-Iglesia mediante la dilogía María-vida y Eva-muerte «d'un côté, mort, expulsion du paradis, déchéance par une vierge; de l'autre côté, vie, salut, délivrance ou relèvement, par une vierge»¹⁸¹.

La doctrina de la virginidad es refrendada por Juan Crisóstomo¹⁸² «Una virgen nos desterró del paraíso y por una Virgen hemos encontrado la vida eterna»¹⁸³, por Gregorio de Nisa que identifica a la Virgen con la imagen bíblica de la zarza ardiendo y el voto de virginidad según su exégesis de Lc 1, 34, o por Gregorio Nacianceno en la *Carta 101 a Cledonio* «Si alguno no cree que María es *Theotokós*, está fuera de la

¹⁷⁵ Para una visión de conjunto remito a Aldama, 1944.

¹⁷⁶ Koehler, 1988, p. 838.

¹⁷⁷ Koehler, 1988, p. 838.

¹⁷⁸ Didymas de Alejandría, *De Trinitate*. PG, 39. Citado por Koehler, 1988, p. 838.

¹⁷⁹ Efrén, *Hymni de BM* 10, 19. Citado por Koehler, 1988, p. 838.

¹⁸⁰ Efrén, *Carmina Nisibena* 27, 8. Citado por Koehler, 1988, p. 839.

¹⁸¹ Vacant, 1927, p. 878.

¹⁸² Ahora bien, es cierto que no afirma su completa santidad por haber obrado mal en Caná.

¹⁸³ S. Juan Crisóstomo, *Expositio in Ps.* 44, n° 7. PG. 55. Citado por Koehler, 1988, 839.

divinidad»¹⁸⁴. Merece ser reseñada la identificación María-vida que hace Epifanio, obispo de Salamina, «Es seguramente de Eva de quien ha salido toda la raza humana; pero, en realidad, es María quien ha introducido en el mundo la verdadera vida, pues ella ha dado luz a Dios y ella es madre de los vivos»¹⁸⁵.

En Occidente, la liturgia vivencial de Oriente se sustituye por la búsqueda de un enunciado teológico y el tema de la santidad se aborda desde la perspectiva de la exención del pecado original: el pecado, el pecado de origen y la concepción¹⁸⁶. Autores como Ambrosio o Agustín insisten en la formulación de María como causa vital y salvadora. En palabras del obispo de Milán «la carne fue arrojada del paraíso por causa de un hombre y una mujer y por causa de una Virgen, esta misma carne se unió de nuevo a Dios... Eva es llamada madre de la raza humana y María madre de salvación»¹⁸⁷, así pues este la recomienda como modelo de virginidad en las cartas que escribe a su hermana Marcela¹⁸⁸, además se recrea en la imagen de María como tipo de la Iglesia y modelo de salvación. Estas digresiones se resumen en la máxima de Jerónimo «Muerte por Eva, vida por María»¹⁸⁹.

Las disquisiciones agustinianas son el germen de la polémica maculista-inmaculista entre tomistas, escotistas y nominalistas que inundan la Edad Media y la Modernidad. Agustín contemplaba afirmaciones como que María concibió a Dios «primero en su espíritu y después en su seno»¹⁹⁰ o que «por el honor del Señor, no se puede hablar de pecado a propósito de María»¹⁹¹ con las que probaba la exención de cualquier tipo de pecado, pero no la del original. Incluso en una discusión con Julián de Eclana¹⁹², este le reprochó «Eres peor que Joviniano: él evacua la virginidad de María en la forma del parto; tú la entregas al diablo a María en persona por la forma de su

¹⁸⁴ PG 37. Citado por Koehler, 1988, 839.

¹⁸⁵ S. Epifanio, *Haereses*. PG, 42. Citado por Koehler, 1988, 839.

¹⁸⁶ García Paredes, 2001, pp. 254-255.

¹⁸⁷ San Ambrosio, *Epist.* 63, nº 33. PL, 16 y *Sermones sobre el Salmo 118*.

¹⁸⁸ San Ambrosio, *De virginibus*, 2, 2.7; in Lc 2, 26. Ver san Ambrosio, *Sobre las vírgenes y sobre las viudas*, 199.

¹⁸⁹ San Jerónimo, *Epist.* 22, nº 1. PL, 22. La identificación María-Nueva Eva ha sido reelaborada más recientemente por Newman, 1865.

¹⁹⁰ San Agustín, *Serm.* 215, 1: PL 38. Citado por Koehler, 1988, 840.

¹⁹¹ San Agustín, *De natura et gratia* 36, 47; *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinum*, 60, 263. Citado por Koehler, 1988, p. 840.

¹⁹² La disputa con el obispo Julián de Eclana, discípulo de Pelagio, se encuadra dentro de la polémica pelagiana. El obispo utiliza la doctrina sobre la Inmaculada Concepción como argumento contra la doctrina de la redención universal. Sobre este asunto consultar Bastero de Eleizalde, 2001 y Rondet, 1974.

nacimiento»¹⁹³, a lo que Agustín respondió con lo siguiente «Nosotros no dejamos a María a merced del demonio a causa de las condiciones de su nacimiento; pero decimos que su condición es salvada por la gracia del nuevo nacimiento»¹⁹⁴. Estas discusiones tenían como fundamento las ideas sobre la concepción del cuerpo (*conceptio*) y la infusión del alma (*animatio*) que no eran simultáneas sino que una precedía a la otra¹⁹⁵. Además, nos encontramos con la dificultad que entraña la exención de María, puesto que si esta se afirma, se niega la acción redentora universal de Cristo¹⁹⁶.

A partir del Concilio de Éfeso¹⁹⁷ (431) se introduce el título de *Theotókos* en un documento ecuménico y la Virgen aparece en la liturgia. Como ejemplo la existencia de la fiesta de la *Theotókos* en el calendario litúrgico, que posteriormente se llamará fiesta de la Asunción o Dormición¹⁹⁸. El período que transcurre desde la celebración de este Concilio hasta el Cisma de 1504 es un tránsito preparatorio para la definición de la doctrina. Hasta el momento, la figura de María se ha contemplado como elemento salvífico (María-Eva) y como personificación de la Iglesia (virgen, madre y esposa), sin embargo, conforme el *sensus fidei* se afianza, María se convierte en la mujer privilegiada llena de dones únicos¹⁹⁹.

¹⁹³ «Ille virginitatem Mariæ partus conditione dissolvit; tu ipsam Mariam diabolo nascenti conditione transcribis» San Agustín, *Opus imperfectum adv. Julianum*, IV. 122, PL 45.

¹⁹⁴ «Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi, sed ideo quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi» San Agustín, *Opus imperfectum adv. Julianum*, IV, 122: PL 45.

¹⁹⁵ García Paredes, 2001, p. 259. En este contexto pueden entender las palabras de Agustín «prius mente quam ventre», es decir, primero espíritu y solo después en su seno. Confrontar Agustín, *Sermo* 215, 1: PL 38, 1074.

¹⁹⁶ García Paredes, 2001, p. 260.

¹⁹⁷ Es cierto que antes de este Concilio, María estaba envuelta en el imaginario por una ‘santidad única’, aun así, según la lectura de algunos textos evangélicos, autores citados en el texto que han contribuido a perpetuar esta imagen han encontrado pequeñas fallas en María, i.e. Tertuliano, Orígenes, Juan Crisóstomo, Cirilo de Alejandría o Efrén. Confrontar García Paredes, 2001, p. 256.

¹⁹⁸ Aubineau, 1978, p. 60 y ss.

¹⁹⁹ García Paredes, 2001, p. 253.

2.3. De Éfeso al Cisma de Oriente

Desde la celebración del mencionado Concilio hasta la separación entre Roma y Bizancio las iglesias orientales y occidentales refuerzan los tipos virginales ya establecidos e introducen nuevas representaciones.

Después de Éfeso, las iglesias orientales están siendo golpeadas por la herejía nestoriana que condujo a la celebración del Concilio, donde se evidencia la necesidad de defender a la Virgen de estas acusaciones. Dicha herejía fue promovida por Nestorio, el antioqueno procedente de la corriente racionalista, apunta que María solo es madre de Cristo pero no del Logos divino que la había fecundado, asimismo se niega a afirmar los doce anatematismos que el obispo de Alejandría, san Cirilo, había compuesto por orden del papa Celestino I²⁰⁰. En contraste, se encuentran autores como Theodoto de Ancira, que representa a María en la línea del elemento salvífico o Hesiquio de Jerusalén, en cuyos textos se refuerza la imagen de la *Theotókos*.

Aparecen ya los símbolos de incorruptibilidad que se consolidan a través de los siglos «[...] Tú, y el arca de santidad, es decir la Virgen, la *Theotókos*. Si Tú eres una Perla, ella es el joyero. Si Tú eres el sol, a ella se le llama cielo»²⁰¹. Otros como san Atanasio de Alejandría²⁰² se centran en la concepción inmaculada desde el primer instante.

Este es, sin duda, el carácter de la Iglesia Ortodoxa con respecto a la definición mariana. María es aclamada como la ‘*panaghía*’, la ‘Toda santa’ o la ‘Santísima’, es decir, la mujer repleta de Espíritu Santo. Basta señalar aquí algunos de los himnos litúrgicos dedicados a la *Theotokos* que comienzan «Santísima Madre de Dios», «Santa Virgen» o «Santa Esposa de Dios»²⁰³.

Ya en el siglo VIII, el teólogo mariano por excelencia, Juan Damasceno describe su doctrina mariana, encuadrada en una teología más amplia, en su tratado *La fuente del conocimiento*, además de defender el uso de las imágenes en la crisis iconoclasta que

²⁰⁰ Hertling, 1964, pp. 105-106.

²⁰¹ «[...] Tu et arca sanctificationis tuae, quae est haud dubie Virgo Deipara. Si enim tu est gemma, merito illa est arca. Et quia Sol exsistis, necesario Virgo vocabitur coelum» Hesiquio de Jerusalén, *Homilía V de Sancta María Deipara*. PG, 43.

²⁰² Confrontar Atanasio, *Oratio III de incarnatione*, PG, 84.

²⁰³ Kniazeff, 1990, 104-105, citado por García Paredes, 253-254.

asoló al cristianismo bizantino²⁰⁴. Tampoco podemos olvidar a Andrés de Creta²⁰⁵ que al igual que Damasceno identifica a María con el cielo «El cuerpo de la Virgen es una tierra que Dios ha trabajado, la primicia de la masa adamítica que ha sido divinizada en Cristo, la imagen de todo semejante a la belleza divina, la arcilla modelada por las manos del artista divino»²⁰⁶. Tenemos constancia por el canon de san Andrés de Creta de la celebración de la fiesta de la concepción de santa Ana, cuya primera homilía pronunció Juan de Eubea²⁰⁷.

La importancia de los padres orientales es clave para la definición dogmática, tal y como concluye el Vaticano II, donde se cita a Germán de Constantinopla, Anastasio de Antioquía, Andrés de Creta o Sofronio. No obstante, hay que recordar que Andrés de Creta desconocía los presupuestos agustinianos, a pesar de que su *Sermón 1* sobre la Natividad de la Santísima *Theotókos*²⁰⁸ sea uno de los más citados por los defensores del dogma.

A partir del 843, con el triunfo de la ortodoxia sobre la iconoclastia, la *Theotókos* toma un carácter homilético y adquiere un lugar en la economía salvífica. Cabe señalar las figuras de Focio, Jorge de Nicomedia, José el Himnógrafo o Pedro Argos.

Como señaló Pablo VI en el Congreso mariológico internacional de Roma, el simbolismo bizantino conjuga la *via veritatis* y la *via pulchritudinis* para la glorificación de Cristo. Este simbolismo de fuerte carga litúrgica creó varios troparios, i. e. la *Theotókos (theotokia)* o la Virgen al pie de la cruz (*staurotheotokia staurotheotokia*)²⁰⁹. Muchas de estas imágenes aparecen ya a comienzos del siglo VII en el *Akáthistos*²¹⁰, himno litúrgico anónimo que sirve como antecedente de las composiciones que nos ocupan.

Para concluir, conviene apuntar que, con independencia de las divergencias entre la Iglesia Latina y la Oriental, que comenzaron en 867 con Focio y culminaron en 1054 con Miguel Cerulario, la Iglesia Oriental, a diferencia de la Latina, nunca cuestionó la creencia concepcionista mariana.

²⁰⁴ Koehler, 1988, p. 841.

²⁰⁵ Los antecedentes de esta definición los encontramos en Proclo de Constantinopla (446) y Theoteknos de Libia (s. VII). Como consecuencia la fiesta de la Inmaculada Concepción aparece en la Iglesia Oriental alrededor del siglo VII. De Fiores, 1988, p. 916.

²⁰⁶ Andrés de Creta, *Encom. II in dies natalis*, PG, 97.

²⁰⁷ Bastero de Eleizalde, 2013, p. 364.

²⁰⁸ Andrés de Creta, *Encom. II in dies natalis*, PG, 97.

²⁰⁹ Koehler, 1988, p. 842.

²¹⁰ *Himno Akathistos*, PG, 92. Sobre la influencia de los símbolos del *Akáthistos*, confrontar Peinado Guzmán, 2015, pp. 159-190.

2.4. El Occidente medieval

Desde el siglo VI al XI, la piedad mariana occidental tiene un desarrollo similar a la estructura social en la que se inserta, la jerarquía feudal. La centralización imperial lleva aparejada la propagación del culto litúrgico romano y la consolidación de unas formas. Este es quizá el aspecto diferenciador con respecto a los autores orientales: mientras que estos nunca buscaron la definición dogmática, la Iglesia Latina tradujo la piedad popular en una verdad teológica.

Hay que distinguir en este periodo dos etapas. Una primera muy influenciada por el culto oriental, corroborada por la increíble repercusión de la traducción del *Akáthistos* a lengua latina en el año 800 y otra que abarca desde el siglo XII al XV, marianos por antonomasia²¹¹.

Se observa en la primera etapa un gusto por la formalización litúrgica del *sensus fidei*. Véase la invocación de Ildefonso de Toledo (667) y la liturgia mozárabe que considera a la Virgen ‘llena de gracia’, equiparándola, además, con la propia Iglesia, la adopción de Sacramentario gregoriano por parte de Carlomagno en pos de la unificación, o el *Liber Sacramentorum* de Alcuino²¹².

Del mismo modo, hay varias imágenes, antífonas y controversias que persisten hasta finales de la Edad Moderna. La fórmula «*Dei Genitrix Ecclesia*» propuesta por Beda el Venerable ahondará en la tradición mariana posterior hasta llegar hasta nuestros días²¹³. Así como la controversia entre Radberto y Ratramno: mientras que el primero insiste en la virginidad de María, el segundo se basa en la naturaleza del nacimiento humano²¹⁴.

El siglo XI supone el comienzo de la controversia maculista que culmina en la celebración del Concilio de Basilea. Esta problemática favorece la defensa a ultranza de la creencia concepcionista y la consolidación de unos códigos comunes que inundarán todos los campos del saber. Puede considerarse a Anselmo de Canterbury († 1109) promotor de esta controversia pues, a pesar de estar en contra de la definición

²¹¹ Esta es la diferenciación Koehler, 1988, pp. 842-843.

²¹² PL 101.

²¹³ Recuérdense los poemas del contemporáneo Julio Martínez Mesanza.

²¹⁴ Koehler, 1988, p. 444.

concepcionista, abre una nueva vía dialéctica²¹⁵ que apunta a la redención preservativa²¹⁶ que defenderá Scoto.

Dicho de otra manera, aunque el sacrificio de Cristo es único en él deben distinguirse dos momentos lógicos. En el primero Cristo redime de forma preservativa a su madre y en el segundo María se asocia operativamente a su Hijo en la salvación de todos los hombres²¹⁷.

Además de sus escritos, merecen especial atención las oraciones atribuidas al monje que recoge H. Barré²¹⁸.

En periodo que abarca desde el siglo XII al XV se consolidan varias claves concepcionistas. Es en el siglo XII cuando san Bernardo pronuncia sus aclamados sermones sobre el misterio de Cristo, la anunciación y la asunción²¹⁹. Si bien, hay que señalar que san Bernardo, firme defensor de la santidad mariana, se opuso a los cánónigos de Lyon a causa de la celebración de la fiesta de la Inmaculada Concepción de la Virgen, argumentando en la *Epístola 174* que era una fiesta sin tradición litúrgica, en contra de la razón y de la tradición²²⁰.

Asistimos a un momento de ‘institucionalización’ del sentimiento mariano. Se otorga a María un lugar en la liturgia, en la homilética o en los libros de espiritualidad. Asimismo, se le concede el patronazgo de las nuevas órdenes y asistimos al surgimiento de oraciones tan populares como el *Ave María*²²¹ o el *Rosario*, propagado por la orden dominica. Además, se concreta la teología soteriológica de Buenaventura y Tomás de Aquino, quienes elaboran una doctrina mariana basada en la *Theotókos* y en la relación de la misma con Cristo, Verbo encarnado, aunque no con el Padre. Inclusive, se recalca la maternidad espiritual en la línea del enunciado agustiniano «prius mente quam ventre».

La separación entre Roma y Bizancio llegó definitivamente con la excomunión del patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulario. No obstante, este acontecimiento no implicó el rechazo al culto mariano, sino un creciente fervor que se tradujo en la

²¹⁵ Sesboué, 1996, p. 452.

²¹⁶ «Solo mediante la reflexión activa de algunos teólogos se allanó el camino hacia la afirmación de la inmaculada concepción de la Virgen como efecto de la acción salvífica de Cristo. Partiendo del objeto de la fiesta litúrgica, Pascasio Radberto afirma sin escrúpulos que María estuvo ‘exenta de todo pecado original’. También Anselmo de Canterbury contribuye a la causa de la concepción inmaculada, aunque negando la sustancia, mediante el concepto de la *prerredención*, según la cual María se encuentra entre aquellos que Cristo redimió antes de nacer» S. de Fiores, 1988, p. 916

²¹⁷ Bastero, 2000, p. 142.

²¹⁸ Véase Barré, p. 1963.

²¹⁹ Para profundizar en la teología mariana de Bernardo expresada en sus sermones, ver Bernardo, *Obras completas*, 1994-2016.

²²⁰ Peinado Guzmán, 2004, p. 8.

²²¹ Aunque no se conformará hasta 1496 en su estructura actual.

fundación de ciento veinticuatro iglesias en Constantinopla a favor de María, así como en el desarrollo de la liturgia de la *Theotókos* tanto en la vertiente griega como en la eslava²²².

²²² Koehler, 1988, p. 846. Sobre este asunto consúltese Wenger, 1955.

2.5. Los fundamentos de la polémica entre maculistas e inmaculistas

Como hemos esbozado anteriormente, los comienzos de la polémica tienen lugar tras el acercamiento a la redención preservativa que introdujo el Arzobispo de Canterbury aún dentro de la tradición escolástica.

San Anselmo propone una nueva aproximación a la santidad de María. Para él, la Virgen hubo de ser santificada antes de su concepción y por sus propios méritos; de hecho, esta santidad era absolutamente necesaria para la concepción pura del propio Cristo, lo que apunta al concepto de *pre-redemptio* que desarrollará Scoto²²³. También señala ciertos aspectos soteriológicos que invitan a revisar los acercamientos a la redención de la tradición patrística. Frente al concepto místico de redención de los padres orientales, centrado en la divinización de la humanidad por medio de la encarnación y la postura realista de los padres occidentales basada en el padecimiento de Cristo hecho hombre, Anselmo conjuga las dos opiniones en su *Cur Deus Homo* en un sistema armónico, mediante los conceptos de pena y satisfacción, procedentes del derecho germánico. Nos muestra el poder de Cristo hecho hombre como instrumento de la divinidad, equiparando la satisfacción del pecado con la justicia²²⁴.

La devoción maculista se extendió rápidamente por Inglaterra, gracias a los intentos de Victor de Buck y Anselmo el Joven²²⁵, sobrino del Arzobispo y abad del monasterio de Saint-Edmond. En el cartulario se leía «fue Anselmo quien restableció entre nosotros dos solemnidades: la Concepción de Santa María, que gracias a él se celebra en muchas iglesias, y la conmemoración de Santa María durante el Adviento»²²⁶. El mismo estableció la fiesta de la Concepción, cuando fue nombrado abad en 1121, que se consideró fiesta de precepto en Normandía y se propagó como Fiesta Nacional.

En Francia, Juan Beleth y san Bernardo de Claraval se pronunciaron en contra de la teoría inmaculista pues, a pesar del gran amor que profesaban hacia la Virgen, tenían cierta reticencia a aceptar una fiesta ‘nueva’, que no está aprobada por Roma. Para muestra, las palabras de la *Carta 174*²²⁷, remitida a los canónigos de Lyon en 1140.

²²³ Peinado Guzmán, 2004, p. 7.

²²⁴ Huerta Solá, 1993, pp. 118-119.

²²⁵ Sus opiniones estuvieron refrendadas por Eadmero, *De Conceptione Sanctae Mariae*, PL, 159. Confrontar Pozo, 2003, pp.548-557.

²²⁶ Citado por Llorens Herrero y Catalá Gorgues, 2007, p. 44.

²²⁷ Bernardo, *Obras completas*, 2003, pp. 583-589.

Por todo ello me sorprende mucho ver cómo recientemente algunos de vosotros habéis pretendido cambiar vuestros antecedentes inmejorables introduciendo una nueva celebración desconocida en los ritos de la Iglesia, que carece de fundamento y no la recomienda la antigua tradición. ¿Acaso somos más sabios y devotos que los padres? [...] ¿De dónde surge, pues, la santidad de la concepción? ¿Puede decirse que se le anticipó la santificación, en cuanto que fue concebida ya santa y por eso fue también santa su concepción, de la misma manera que decimos que fue santificada en el seno materno para que fuese también santo su nacimiento? Pero no era posible que fuera santa antes de existir, ya que antes de ser concebida no existía. ¿Acaso entre los abrazos conyugales se unió la santidad a su concepción para ser santificada y concebida a la vez? Tampoco esto lo admite la razón.

La polémica se agudiza con la reacción escotista. Buenaventura defiende que solo Cristo estuvo libre de este pecado original, mientras que María únicamente fue santificada en el útero después de contraer el pecado original. A este se unen teólogos como Alberto Magno, Pedro Damián, Pedro Lombardo o Alejandro de Hales.

Las disputas entre escotistas y nominalistas se fundamentan en la imposibilidad de conjugar el dogma de la Redención con el potencial dogma de la Inmaculada Concepción²²⁸. Ni Buenaventura²²⁹ ni Tomás²³⁰ aceptan la teología de la redención que propone Anselmo de Canterbury²³¹, quien afirma la existencia de una *pre-redemptio* por la que Cristo redime no solo a los que vienen tras él sino también a los anteriores²³². La inamovible postura de los escolásticos está determinada por una férrea adhesión al dogma de la Redención universal, según el cual, María habría sido forzosamente salvada por Cristo, ya que la universalidad es inherente a la redención: si Cristo no salva a María, la redención pierde su validez²³³.

El profesor de Oxford, Duns Scoto responde a tales cuestiones a partir de la exégesis de las *Sentencias* de Pedro Lombardo²³⁴. En concreto, como respuesta a la cuestión «Utrum beata Virgo fuerit concepta in originali peccato», trae a colación diez opiniones a favor de la Inmaculada Concepción, además de oponerse a la tesis de Tomás

²²⁸ Peinado Guzmán, 2014, p. 11.

²²⁹ Buenaventura, *III Sent.* I, a. 1. q. 2.

²³⁰ Tomás de Aquino, *III*, q. 27.

²³¹ Amparándose en esta teoría surgieron firmes defensores inmaculistas como Pedro Pascual, Guillermo Ware o Ramón Llull, precursores de la definición. La defensa de la Inmaculada por parte Ramón Llull se extendió por el reino de Aragón.

²³² García Paredes, 2001. p. 260. Confrontar la obra de Anselmo de Canterbury, *Cur Deus homo*, PL 158 y *De conceptu virginali et originali peccato*, PL 158.

²³³ García Paredes, 2001, p. 259. Ver Gherardini, 1991, pp. 114-133. Hay que tener en cuenta que la discusión sobre la existencia del pecado original viene motivada por la diferenciación de la época entre la *conceptio* y la *animatio*, es decir, concepción del cuerpo e infusión del alma.

²³⁴ Para ampliar información confróntese Zavallioni y Mariani, 1987; Tavard, 1992, pp. 209-217.

de Aquino. Scoto considera a Cristo como el «perfectissimus mediator», que utiliza a María como elemento de mediación. En palabras de Evangelista Vilanova:

Duns Escoto trastocara la argumentación tradicional que obstaculizaba la doctrina de la

Inmaculada: precisamente porque María depende perfectamente de Cristo mediador y redentor, el Salvador había de prevenirla, por una aplicación anticipada de sus méritos, de toda culpa original; la mediación de Cristo respecto a su madre exige la concepción de esta en gracia, sin el débito del pecado original. [...] Esta argumentación está en la base de la definición dogmática proclamada por Pío IX²³⁵.

Esto es posible porque el Dios mediador nos redime y, además, previene del pecado²³⁶, lo que no interfiere con la redención universal. La enunciación de esta opinión solo es posible tras aceptar que tanto *la animatio* como la *conceptio* son simultáneas. Solo de este modo se puede desautorizar la propuesta agustiniana.

²³⁵ Vilanova, 1987, p. 838.

²³⁶ García Paredes, 2001, p. 262.

2.6. El caso español y la actitud de la Compañía

En España el tratamiento de la Inmaculada Concepción tiene un desarrollo sin precedentes sobre todo en lo que se refiere al ámbito de la piedad popular, propiciada en gran medida por la fundación de órdenes como la Compañía de Jesús o las reformas de los carmelitas. Además, la literatura religiosa mariana fue variadísima, desde los *Comentarios a san Mateo*²³⁷ de Maldonado (1583), la obra de Lapide o el *Catecismo* de Canisio quien, cuando se refiere a la salutación angélica, dirime que «nos refresca la memoria no menos grata de la Virgen sacrosanta, y de la encarnación del Señor: y además nos amonesta, que granjeemos para nosotros el favor e intercesión» y atendiendo al fruto que debemos recoger de esta verdad subraya que

Las soberanas prerrogativas y alabanzas de la incomparable Virgen; como es, el haber sido colmada de los dones de Dios y de todas las virtudes; Virgen y Madre a un mismo tiempo: la bendita entre todas las mujeres de todos los siglos: Madre del rey de reyes Cristo, Dios y Señor Nuestro: y por tanto la que nos halló la gracia, y engendró la vida²³⁸.

Aunque el dogma no se concreta en la Edad Moderna, el pontificado toma una serie de medidas determinantes a favor de su protección²³⁹. A finales del siglo XV, Sixto IV prohíbe mediante las bulas *Cum praeexcelsa* (1477) y *Grave nimis* (1482) la acusación de herejías entre maculistas e inmaculistas, además de establecer en Roma la fiesta de la Concepción. En Trento (1546), se exime a María del pecado original y, más de medio siglo después, Alejandro VII frena el ataque a la misma con la Bula *Sollicitudo* (1661). Ya por último, en 1708 Clemente XI establece como fiesta universal la Inmaculada Concepción.

Las cuestiones sobre mariología suelen difundirse durante toda la Edad Moderna a partir de comentarios bíblicos, comentarios a sumas teológicas o por medio de vidas

²³⁷ De Maldonado, *Comentarios a san Mateo*, 1950, pp. 481-486, cuando habla de la Madre y parientes de Cristo refiere que Jesús ante la pregunta ¿Quién es mi madre? En Mt, 12:48:

no niega que las entrañas sean benditas, sino afirma que lo es más la mente que oye la palabra de Dios y la observa; y tampoco pone a nadie sobre su Madre, sino que es a su misma madre bajo distinto aspecto. A la Madre que hace la voluntad de Dios sobre la madre que le concibió y dio a luz. Por esto la Madre de Cristo es bienaventurada sobre todos los hijos de Eva, porque mejor que ninguno oyó y creyó la palabra de Dios.

²³⁸ Canisio, *Catecismo*, 1798, pp. 25-26.

²³⁹ Para ampliar información confrontar Llorca, 1954, pp. 299-322.

particulares²⁴⁰ como las *Grandezas y excelencias de la Virgen*²⁴¹ (1587) de Pedro de Padilla o la *Vida de la Virgen* que el padre Ribadeneira incluye en el *Flos Sanctorum*²⁴² (1604). Asimismo, la *Mística ciudad de Dios*²⁴³ de sor María de Ágreda, biografía mariana en la que se debaten cuestiones concepcionistas, sacia el interés popular²⁴⁴. Para entender el alcance²⁴⁵ de esta obra basta con la lectura de las más de 600 cartas²⁴⁶ que Felipe IV intercambia con la monja. También tienen gran aceptación las biografías conjuntas de Cristo y la Virgen, véase la *Vida de Nuestro Señor Jesucristo y de su santísima Madre*²⁴⁷ (1558) de Pedro de la Vega.

Interesa para este trabajo, dado el carácter escolar de las composiciones editadas, la mariología contenida en los catecismos doctrinales. Concretamente, la Compañía de Jesús tenía obligación de enseñar el catecismo desde las primeras *Constituciones*, e Ignacio se reafirma en esta postura en la carta que dirige a Bobadilla ordenando el cumplimiento de este compromiso²⁴⁸, por lo que no es de extrañar que la Compañía utilice este material de enseñanza para plasmar su postura.

2.6.1. Los antecedentes en la Baja Edad Media española

Hablar de la defensa inmaculista de las jerarquías y el pueblo español implica hacer un ejercicio de síntesis que permita abarcar los hitos más señalados. Aunque no es el objeto propio de nuestro estudio, comenzamos con los antecedentes de la defensa inmaculista enraizados en la Edad Media²⁴⁹ española para después poder desarrollar la polémica moderna.

²⁴⁰ Para entender el éxito hagiográfico en la Edad Moderna, véase Simón Díaz, 1985.

²⁴¹ Padilla, *Grandezas y excelencias de la Virgen Nuestra Señora*, 1587.

²⁴² Ribadeneira, *Flos Sanctorum*, 1604.

²⁴³ Ágreda, *Mística ciudad de Dios*, 1670. Se conservan los manuscritos de 1601 en la BNE.

²⁴⁴ Koehler, 1988, 847.

²⁴⁵ Sobre la trascendencia de la polémica inmaculista como asunto de estado confróntese Domínguez Búrdalo y Sánchez Jiménez, 2010.

²⁴⁶ Véase el epistolario en Seco Serrano, 1945-1958.

²⁴⁷ Vega, *Vida de Nuestro Señor Jesucristo y de su santísima Madre*, 1558.

²⁴⁸ García Hernán, 2013, nota 468.

²⁴⁹ Sobre el culto en la Edad Media en la Corona de Aragón ver Gazulla, 1905. La primera historia sobre la Inmaculada Concepción de la se tiene constancia es la de Antonio de Santa María, *El Patrocinio de Nuestra Señora en España*. Estamos ante un manuscrito de unas 200 páginas, depositado en la BNE, en el que trata los favores que España recibe gracias al Patrocinio de la Inmaculada Concepción, así como cuestiones de piedad popular o tomas de partido procedentes de la jerarquía eclesiástica. Reproduzco aquí el índice del manuscrito Mss/4497 (fols. 190-191):

- Capítulo I. Felicidades de España en haber sido una de las Penínsulas que primero consagró aras y fabricó altares a María Santísima. Fol. I.

El apoyo casi unánime a la doctrina inmaculista es posible gracias a la confluencia entre las posturas del clero y de la monarquía española que utiliza la proclamación del dogma como pieza clave para hacer gala de su autoridad en Roma²⁵⁰, ya que, sobre todo en los períodos de decadencia del Imperio, conseguir el favor papal conllevaba ganar crédito ante las demás potencias.

En Castilla, las referencias de las que se dispone son escasas y dudosas. Algunos estudiosos apuntan dos acontecimientos, por un lado, el hecho de que Fernando III llevara varias tallas a la conquista de Córdoba, las cuales se conservan en Linares y Úbeda, por otro, la devoción a la Inmaculada que profesan las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X o la fundación piadosa que la reina María, esposa de Juan II, hizo en la Catedral de Sigüenza²⁵¹.

Para el reino de Aragón disponemos de información atestiguada. Las primeras muestras de esta conjunción se hallan en la relación entre Pedro Nolasco²⁵², fundador de la Orden de la Merced, y Jaime I de Aragón. Nolasco, instructor del rey, le comunica la necesidad de fundar una orden para el rescate de cautivos por mandato de la mismísima Virgen, y este, posteriormente, nombra a los mercedarios defensores de la Inmaculada Concepción. En este entorno cortesano, es determinante la influencia de Ramón Llull²⁵³

- Capítulo II. De la devoción que los fieles de España han tenido a la Princesa de los cielos, y de los templos que se fueron consagrando a María Santísima en esta Monarquía de España. Fol. 10.

- Capítulo III. Prosigue la misma materia hasta el tiempo del rey don Alonso el sexto que ganó a Toledo. Fol. 25.

- Capítulo IIII. De los progresos que tuvo el Reino de España por medio de María Santísima Protectora de estos Reinos hasta el gran monarca don Felipe III. Fol. 38.

- Capítulo V. Prosigue la misma materia hasta la general expulsión de los moriscos de España. Fol. 48.

- Capítulo VI. Dase cuenta de algunos de los felices sucesos que han tenido las armas de España en día consagrado a la Princesa de los Cielos María Santísima contra los enemigos de España. Fol. 70.

- Capítulo VIII. De cómo el rey Nuestro Señor se dio el Patrocinio de España a la Reina de los Ángeles, y para celebrarlo con universales aplausos pude el Breve a su Santidad. Fol. 115.

- Capítulo VIII. En que se declara cuanta sea la Monarquía que el rey Nuestro Señor ha puesto debajo del Patrocinio de María Santísima, y de los templos consagrados a la Emperatriz de los Cielos que tiene en su dilatada Corona. Fol. 122.

- Capítulo X. Felices sucesos que ha experimentado España desde que el rey Nuestro Señor le ha dado el Patrocinio de España a María Santísima. Fol. 132.

- Capítulo XI. En que satisface a una duda como siendo María Santísima el arcoíris de la paz está patrocinando las armas de España para que alcancen gloriosísimas victorias no solo de los infieles sino también de los católicos que se oponen a esta monarquía. Fol. 152.

- Capítulo XII. De cómo los españoles están obligados a ser devotos de María Santísima no solo por lo que tienen de cristianos sino es también por lo que tienen de españoles. Fol. 176.

²⁵⁰ García-Villoslada., 1979, p. 458.

²⁵¹ Peinado Guzmán, 2014, p. 249, citando a Pérez, 1954, p. 18. Apunta que estudiosos como Frías, 1918, p. 418, discrepan sobre las acciones atribuidas a Fernando III.

²⁵² Además de a Nolasco, Gazulla, 1905, p. 4, cita las figuras de san Pedro Pascual y Fr. Fernando Orio.

²⁵³ Hay que recordar que Llull era cortesano de Jaime I hasta que ingresó en la orden franciscana.

(1235(6)-1315), del que se afirma que su postura no es posterior, sino coincidente con la de Duns Scoto²⁵⁴.

Con respecto al culto, se documenta la celebración de la fiesta ya en 1281 en la Catedral de Barcelona y justo después la conmemoración por parte de toda la diócesis toma carácter obligatorio²⁵⁵. Además, surge la Cofradía Real, erigida bajo el reinado de Alfonso IV, a la que Juan I ordena la celebración de la fiesta en la Capilla Real a partir de 1391.

La reina Violante y el rey Martín perpetuaron la tradición de celebrar la fiesta en palacio y prohibieron el ataque a la doctrina con pena de destierro²⁵⁶. Después de la creación del privilegio real por parte de Pedro II en 1369, el cual exhortaba a la enseñanza del lulianismo, Juan I crea una escuela lulianista con el poder real a su favor. Las diligencias emprendidas por sus miembros consiguieron desterrar a Nicolás Aymerich, acérrimo maculista, y emprendieron varias medidas para impulsar la devoción. También se apunta a la celebración de la fiesta en 1309 en Santiago de Compostela, en 1357 en Vich, en 1361 en Burgos y Orense o en 1369 en Sevilla, donde los *Estatutos de la Catedral* mandan salir en procesión el 8 de diciembre.

Empero, la presencia de la facción maculista se hace presente en las sesiones del Concilio de Basilea (1431-1445) con las intervenciones de Torquemada y Juan de Montenegro, a los que se oponen Juan de Segovia y Pedro de Perqueri. Las argumentaciones de Juan de Segovia, asistente al Concilio por mandato de Juan II de Castilla, desmontaron las objeciones de los teólogos opuestos a la declaración del dogma. Lamentablemente, a pesar de haberse escrito el decreto, la situación de ruptura entre el Concilio y el papa condujo a su deslegitimación. Ya cercanos a la mitad del siglo, Juan de Navarra y Aragón acepta la petición de la Cortes catalanas, prohibiendo la expresión de duda sobre la doctrina concepcionista²⁵⁷.

Los comienzos de la controversia estuvieron marcados por las disposiciones papales *Cum praeexcelsa*, del 27 de febrero de 1476, en la que el papa Sixto IV aprueba el oficio de la Inmaculada Concepción de Leonardo Nogarolis de Verona, como respuesta a la disputa acaecida en 1475 entre el padre Vicente Bandelli y el padre Francisco Nani Sanson, general de la Orden Franciscana, así como por la constitución *Grave nimis* del 4

²⁵⁴ Para un tratamiento del tema con amplitud confrontar Domínguez Reboiras, 1990; Maduell, 1992.

²⁵⁵ Stratton, 1988, p. 4.

²⁵⁶ Stratton, 1988, p. 4 y ss., citando a Lesmes Frías, 1954, p. 70.

²⁵⁷ Hertling, 1964, pp. 270ss.

de septiembre de 1483, documento en el que se prohíbe llamar herética a la opinión pía en confrontación con el *Tractatus* de Bandelli de 1481²⁵⁸.

2.6.2. *El fervor de los Reyes Católicos*

Fernando II, sucesor de Juan de Navarra, seguirá sus pasos tanto de forma unipersonal como en su matrimonio con Isabel I de Castilla²⁵⁹. Ambos pusieron en marcha numerosas empresas para la defensa de la Inmaculada Concepción, buscando garantizar su culto público. Basta señalar las tres capellanías erigidas en Guadalupe, Sevilla y Toledo²⁶⁰. Del mismo modo, se realiza otra fundación en Sevilla, para dar gracias por la victoria contra Portugal, como se registra en el Libro blanco del Archivo de la Catedral²⁶¹.

Poco después, el nuncio papal concede indulgencias por la visita a la capilla de santa Ana, en Guadalupe, en la fiesta de la Concepción y el Nacimiento. El mismo Fernando pidió indulgencias para aquellos que pronunciasen o acudiesen a una misa dedicada a la Concepción o a la celebración de una misa de rito doble los primeros sábados del mes²⁶².

La Virgen Inmaculada aparece en los relatos de la guerra de Granada, uno de los grandes hitos del reinado de los Reyes Católicos. El relato de Rodrigo Ponce de León aglutina un sinfín de menciones marianas en las que se explicita el sintagma Inmaculada Concepción:

[...] Era una tarde de diciembre de 1490 (quizá la tarde la Inmaculada Concepción), cuando ante la devota imagen del rico altar de Santa María de la Encarnación, que acababa de erigir el marqués de Cádiz en Alhama, Hernán Pérez, hacía “voto solemne de entrar dentro de Granada, poner fuego a su almacería, y tomar posesión de su mezquita mayor, para iglesia mayor en que se celebrara el nombre santo de la siempre Inmaculada María, Señora Nuestra y Madre de Jesucristo nuestro Redentor” [...] Estaba escrito en pergamino: “Yo Hernando del Pulgar alcaide de la fortaleza del Salar, por los señores reyes D. Fernando y D^a Isabel, en su nombre y para su real servicio, tomo posesión de esta ciudad de Granada y de esta mezquita mayor de Mahoma, para que sea iglesia en que se venere el nombre santo de nuestro verdadero Dios y de Jesucristo su Hijo, verdadero

²⁵⁸ Pou y Martí, 1932, p. 4.

²⁵⁹ Stratton, citando a Recio, 1955, p. 115.

²⁶⁰ Pérez, 1954, p. 80.

²⁶¹ Pérez, 1954, p. 80.

²⁶² Pérez, 1954, p. 81.

Dios y hombre, y de su bendita Madre, siempre Inmaculada Virgen María Señora nuestra [...]²⁶³

Inclusive, la fundación de la Orden de la Inmaculada Concepción, encabezada por Beatriz de Silva²⁶⁴, tuvo lugar gracias a la generosidad de Isabel que entrega el palacio de Galiana como primer establecimiento, además de enviar una orden al papa Inocencio VIII para la aprobación de la misma que se hace efectiva el 30 de abril de 1489 bajo la Regla del Cister²⁶⁵. Posteriormente, la misma reina pide a Alejandro VI el cambio de regla de cisterciense a benedictina con el apoyo de Cisneros²⁶⁶. Empero, Stratton²⁶⁷ menciona que, a pesar de las acciones emprendidas para fortalecer la doctrina, en el inventario póstumo de Isabel no se registran imágenes directamente relacionadas con la Inmaculada, a excepción de un tapiz de Esther y Asuero, en el que Esther se identifica con María en tanto que las dos fueron dispensadas de la norma, María por Dios y Esther por Asuero.

2.6.3. *Carlos V*

El emperador toma una postura neutral en lo que concierne a la cuestión inmaculista para apaciguar las luchas entre los dos bandos. En general, los pronunciamientos acerca del asunto fueron nimios, aunque si se deja ver el apoyo a la doctrina en el arte y la iconografía. Si bien, como excepción se puede señalar su pertenencia a la Cofradía de la Concepción de Toledo que establece Cisneros en 1510²⁶⁸ o, como muestra material, los arneses de la Armería Real tallados con la imagen de la Inmaculada Concepción.

A pesar de la neutralidad, las luchas se avivaron con el problema protestante. Comienza entonces la época gloriosa de la mariología española, como evidencia la obra de teólogos de primer nivel: Francisco Suárez, al que el padre José de Aldana llamó «padre de la mariología española», Quirino de Salazar, Tomás de Villanueva, Ripalda, Saavedra o los místicos como Juan de la Cruz o Teresa de Jesús. Es cierto que la primera

²⁶³ Pérez, 1954, p. 82. Toma el relato de la *Crónica de Documentos inéditos para la Historia de España*.

²⁶⁴ Sobre este asunto consultar la obra piadosa del franciscano Torres, 1620, pp. 57-62.

²⁶⁵ Reder Gadow, 2004, pp. 702-703.

²⁶⁶ Tormo y Monsó, 1915, p. 21.

²⁶⁷ Stratton, 1988, p. 6.

²⁶⁸ Stratton, 1988, p. 19, aporta datos sobre una disposición encontrada por Pedro de Ojeda en 1616 en el Colegio de san Hermenegildo de Sevilla en favor de la Inmaculada y de la Cofradía Real. Asimismo, Peinado Guzmán, 2014, p. 253, señala el documento de D. Pedro de Castro, *Memorial al rey sobre Concepción de 28 de julio de 1615*, conservado en el Archivo del Sacromonte (ASM) donde se menciona su pertenencia a una cofradía concepcionista de la que fue patrón y cofrade.

mitad del XVI estuvo marcada por la escasez de tratados teológicos, aunque podría citarse a Bartolomé de Torres (1515-1562), teólogo tomista y al apologista converso Cristóbal de San Antonio en *Triumphus Christi Jesu contra infideles*²⁶⁹ (1524).

En el periodo tridentino sale a relucir el argumento de la virginidad en el parto para definirse contra los protestantes y sus continuas críticas al culto mariano. Obras de época definen así el rechazo de Lutero²⁷⁰

Que de las fiestas, que celebraba la Iglesia, las que más aborrecía eran la fiesta de Corpus, y la fiesta de la Santísima Concepción de la Virgen. Aquí arrojó Lutero el veneno sacrílego de su nefando pecho, uniendo en su aborrecimiento las alabanzas de Cristo Sacramentado y de la Concepción de María Santísima.

Habría que puntualizar que tal rechazo, exacerbado por los apologistas, afecta únicamente a algunas cuestiones mariológicas. Lutero reconoce la maternidad divina de María y su virginidad, aunque no sostiene su participación en la salvación, ni le atribuye el papel de mediadora. Del mismo modo, es un firme defensor de las fiestas marianas con sentido cristológico como la Anunciación y Purificación, pero rechaza las representaciones e invocaciones, apoyándose en el cuarto elemento de su teología, el *solus Deus*²⁷¹.

Parece ser que la filiación concepcionista de la Compañía está fundamentada en el voto de defensa de la Inmaculada profesado por san Ignacio²⁷², de acuerdo con los biógrafos del fundador. Así pues, no es de extrañar que el apoyo a la causa se mantenga a lo largo de toda la Edad moderna. En el terreno bibliográfico, el carácter immaculista es evidente si consultamos las recopilaciones de Sommervogel²⁷³ y Uriarte²⁷⁴, 300 y 450 obras respectivamente.

²⁶⁹ San Antonio, *Triumphus Christi Jesu contra infideles*, 1524.

²⁷⁰ Ribas, *Sermón de la Inmaculada Concepción de la Virgen*, 1665, pp. 11. Curiosamente del dominico Juan de Ribas y pronunciado en el Colegio de San Pablo de la Compañía de Jesús en Córdoba.

²⁷¹ De Fiores, 2002, p. 188.

²⁷² Llorca, 1955, p. 586, citando las obras de referencia: *Vida de san Ignacio* del Padre García, y la obra antigua del P. Mendo, *De los fundamentos incontrastables por la Inmaculada Concepción*, 1651, en la cuestión *De voto seu iuramento*, c. IX, p. 421.

²⁷³ Sommervogel, *Bibliotheca Mariana de la Compagnie de Jesus*, 1885.

²⁷⁴ Uriarte, 1904. Su recopilación de Uriarte, coincidente con el centenario del dogma, reúne: 1) Libros sobre algún capítulo o texto de la Sagrada Escritura, aplicado a la Concepción sin mancha de Nuestra Señora; 2) Tratados teológicos en defensa de la misma; 3) Conclusiones sobre la misma, sostenidas en acto público; 4) Memoriales, informes y alegaciones en derecho; con papeles varios y disertaciones; 5) Tratados de polémica y discusión con los impugnadores de la Inmaculada; 6) Fórmulas y relaciones del voto y juramento en defensa de la Concepción; 7) Reseñas varias pertenecientes al culto de la misma; 8) Cuestiones litúrgicas relativas a él; 9) Tratados sobre el estado de la definibilidad de la pía sentencia de la Inmaculada como dogma de fe; 10) Correspondencia epistolar; 11) Reglas y prácticas de piedad de las Congregaciones fundadas en honor de la Inmaculada, con las relaciones de sus fiestas; 12) Devociones especiales consagradas a la Inmaculada Concepción; 13) Sermones panegíricos; 14) Arengas y discursos

Ya en la primera convocatoria del Concilio de Trento, la postura de la Compañía se intuye, como relata Astrain²⁷⁵ cuando habla de la actuación de Laínez, aunque no se explicita por no quedar recogido en documentos:

Se proclamaron los cánones sobre el pecado original el 17 de junio. Al fin de estos cánones está la famosa cláusula que exceptúa a María Santísima de los que se dice sobre el pecado original. Animado debate se promovió entre los padres a propósito de esta excepción, y los preladados españoles, sobre todo el cardenal Pacheco, obispo de Jaén, dieron gallarda muestra de su ardiente devoción a la Inmaculada Concepción de María Santísima, esforzándose por obtener del concilio todo cuanto podían en favor de este misterio ¿Habló Laínez en defensa de la Inmaculada Concepción? Así lo afirma Ribadeneira, diciendo que empleó tres horas en defender su tesis; pero esto es un *lapsus memoriae*, como lo notó Bartoli, pues pone el caso cinco años después, en tiempo de Julio III. El discurso de tres horas a que alude Ribadeneira no versaba sobre la Inmaculada Concepción, sino sobre el sacrificio de la misa, como lo veremos en el capítulo siguiente. Las actas del concilio debieran resolver la duda; pero, por desgracia, están redactadas con suma concisión en esta época, y solo refieren las conclusiones generales que se adoptaron entre los teólogos, sin descender particularmente a lo que dijo cada cual. Sabemos tan solo que después de haber disputado los padres sobre los cánones propuestos, volvieron estos a la fragua de los teólogos, los cuales en los días 10 y 11 de junio discurrieron acerca de las modificaciones que convenía introducir y, sobre todo, acerca de la última cláusula en favor de la Inmaculada. Muy probable es que Laínez fuese uno de los teólogos que la apoyaron.

Aunque sí está clara la defensa de Salmerón, atestiguada en sus obras *Commentarii in omnes epístolas B. Paulii et canonicas* (1602) y *Comentarii in Evangelicam Historiam et in Acta Apostolorum* (1602-1604), como corrobora la cita en testimonios de época:

La misma doctrina defiende el doctísimo padre Alonso Salmerón, tomo 2. tractatu 8. ad illa verba, Ideoque et quod nascetur. &c. página 85. Columna 2. Ad finem; donde apoyando nuestra conclusión dice así: in primis consequentia vis, adverbio (ideo) significata, ponderanda est. Quia enim non ex via seminali, quemadmodum omnes fillis Adae, sed de spiritu sancto et ex santissima matre conceptus est, suapte natura liber est et immunis ab omni criminis labe, per Ada transgressionem in mundum ingressi, cum caeteri non nisi immundi de immundo nascantur sanguine, iuxta illud Job 4. Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Y un poco más abajo página 86 dice: Recte ergo sanctum in neutro et substantiae, quod plus est, quam si dixisset, sanctus: quia sanctitas ipsa, et natura, sanctus de Spiritu Sancto et matre omni ex parte conceptus est,

académicos; 15) Composiciones poéticas; 16) Dramas en honor de la Inmaculada; 17) Piezas cantables y de música, 18) Obras de asuntos varios más o menos relacionadas con la Inmaculada Concepción.

²⁷⁵ Astrain, 1912, vol. 1, p. 528. Cap. XVI. Laínez y Salmerón en el Concilio de Trento durante la primera convocatoria 1546-1547.

ut ponderant Rupertus libro primo de Spiritu Sancto, capite decimo, et dinus Bernardus sermone quarto, in Missus est, ante medium²⁷⁶.

Las conclusiones de Trento²⁷⁷ en cuanto a la polémica inmaculista fueron difusas. Tal y como pone de manifiesto la cita de Astrain, se exime a María del pecado original. El Concilio «declara [...] no es intención suya incluir en este decreto, en que se trata del pecado original, a la bienaventurada e inmaculada Virgen María, Madre de Dios, sino que se han de observar las constituciones del papa Sixto IV»²⁷⁸, es decir, la celebración de la fiesta el 8 de diciembre (1477) y la negación del carácter herético de la doctrina inmaculista. Por su parte, el monarca muestra la misma actitud pasiva en la carta del 13 de junio de 1546 al cardenal Pedro Pacheco, enviado al Concilio a título de representante imperial, en la que la cuestión inmaculista se estima inútil, pues no afecta a las disputas entre protestantes y católicos²⁷⁹.

2.6.4. Felipe II

Las actuaciones de Felipe II están en consonancia con las de su padre. No se documentan acciones determinantes para la definición de la doctrina, tan solo algunas ligadas al fervor privado, así como al fomento de la piedad popular. Entre ellas, manda a Alejandro Farnesio la restauración del convento de Nivelles dedicado a la Inmaculada; concede el título de ciudad a Alfaro por aferrarse a la causa inmaculista y confirma el decreto de Juan I contra los maculistas. Además, se utilizan las artes plásticas como instrumento para la defensa, ya que, como su antecesor, graba en su armería el escudo de la Inmaculada y manda al santuario de Guadalupe una imagen de la Concepción²⁸⁰.

Hubo de tener gran trascendencia, dada la posición académica de su autor, la publicación de la obra *De mysteriis vitae Christi* (1590) de Francisco Suárez. Estos comentarios a la tercera parte de la *Summa Theologica* contienen dieciocho disputas dedicadas a la Virgen, de las que algunos estudiosos han extraído una auténtica mariología²⁸¹. Sería imposible resumir su tratado mariológico, pero apunto aquí cuestiones de gran calado en la cuestión concepcionista. Entre varias disputas marianas,

²⁷⁶ Sánchez Lucero, *Dos discursos teológicos en defensa de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santísima, Madre de Dios y S. N.*, 1614.

²⁷⁷ Para una visión completa ver Olazarán, 1946, p. 105-154.

²⁷⁸ Marín, 1954, p. 82.

²⁷⁹ Olazarán, 1946, p. 144.

²⁸⁰ Estos datos son recogidos por Peinado Guzmán, 2014, p. 253. Aun así, hay que tener cierta precaución con ellos pues la fuente directa es la obra de Pérez, 1954, p. 101, que adolece de cierta invención.

²⁸¹ Suárez, *Misterios de la vida de Cristo*, vol. I, p. 21.

Suárez al preguntarse sobre la preservación del pecado original y la santificación en el primer instante responde tajante, tras mencionar los argumentos de sus opositores, que «De la Sagrada Escritura no se ha de exigir un testimonio claro que afirme esta conclusión; porque sería temerario pedir esto, cuando otros privilegios de la Virgen, que la Iglesia tiene por ciertos, no exigen tal testimonio de la Escritura»²⁸².

Las disposiciones papales ulteriores fueron favorables, aunque no determinantes: Pío V con la Bula del 1 de octubre de 1567, *Ex omnibus afflictionibus*, condena y reprueba la proposición 73 de Bayo que afirma que «Nadie, fuera de Cristo, está sin pecado original; de ahí que la bienaventurada Virgen murió por el pecado contraído por Adán y todas las aflicciones de su vida, como también las de los otros justos, fueron castigos del pecado actual u original»²⁸³. En 1568, con la publicación de *Quod a Nobis postulat*, incluye en el Breviario Romano el oficio de la Inmaculada Concepción y con la Constitución *Super speculum Domini*, el 17 de septiembre de 1569, renueva las decisiones de su antecesor Sixto IV y del Concilio de Trento²⁸⁴.

2.6.5. Felipe III

Con la figura de Felipe III se intensifica el esfuerzo por defender el potencial dogma mariano. A diferencia de su padre y su abuelo, que delegaron su responsabilidad en los teólogos y en la escuela lulista, defensora de la Concepción por antonomasia²⁸⁵, el dogma mariano toma un matiz político a la busca de favores papales. El asunto immaculista traspasa el terreno religioso para convertirse en una asunto de Estado que engloba a las Universidades, a la diplomacia y a la Real Junta de la Concepción.

Para ahondar en los antecedentes de esta eclosión habría que retrotraerse al hallazgo de los libros plúmbeos del Sacromonte²⁸⁶. La compleja sociedad de la Granada moderna se vio asolada por varios descubrimientos. En una primera instancia, se hallan en 1588, junto a la Catedral en proceso de construcción, pergaminos en varias lenguas, un trozo de tela de la Virgen, y huesos pertenecientes al primer mártir san Esteban. Poco después, en 1595, aparecen un conjunto de láminas de plomo con textos en árabe y en

²⁸² Suárez, *Obras de Francisco Suárez*, III, p. 82.

²⁸³ Marín, *Doctrina Pontificia*, 1954, pp. 85-86.

²⁸⁴ Marín, *Doctrina Pontificia*, 1954, pp. 86.

²⁸⁵ Stratton, 1988, p. 35, citando a Lea, 1958, p. 587. Los textos se encuentran en El Escorial.

²⁸⁶ Sobre la aparición de los libros plúmbeos y su influencia en la renovación de la ciencia histórica véase Cárdenas Bunsen, 2018.

latín junto con reliquias procedentes de los discípulos de Santiago²⁸⁷ que en el siglo I habían sido enviados a Hispania por el mismo apóstol y la Virgen. En cuanto al contenido, la Virgen es el adalid principal. Excepto el *Libro de la Esencia de Dios* y el *Llanto de san Pedro*, todos los demás tienen como referente la figura mariana. En definitiva, los libros plúmbeos trataron de cubrir las deficiencias de la Biblia en torno a la persona de María narrando sus costumbres, del momento del parto a la ida a Egipto²⁸⁸.

El arzobispo, Pedro de Castro, vio en ellos una autoridad con la que documentar el misterio pues se registran en ellos multitud de referencias a la pureza de María y, concretamente, más de diez menciones a la Concepción Inmaculada²⁸⁹, aunque basadas en sentencias coránicas. Así pues, se emprende una campaña de legitimación desde la autoridad real hasta la Santa Sede, empero, a pesar de contar con el favor de Felipe II y Felipe III, con el que Castro mantuvo una dilatada correspondencia, el papado tenía verdaderas reticencias para aceptar la veracidad de estos documentos, como se extrae de los breves en los que Clemente VIII ordena la separación del proceso de las reliquias de la autenticación de los Libros²⁹⁰. Es significativa la nota manuscrita del papa en una carta al nuncio comentando que el cardenal Baronio los considera una fábula²⁹¹. Un siglo más tarde, el 6 de marzo de 1682, Inocencio XI atestigua su falsedad y prohíbe su lectura bajo pena de excomunión con el breve *Ad circumspectam Romani Pontificis*.

Las discusiones eclesiásticas eran la materialización del sentir popular. A principios del siglo XVII había calado entre los fieles el dogma mariano, como prueban las cancioncillas populares de la época y la multitud de inscripciones concepcionistas que inundaron los grandes núcleos poblacionales²⁹². Sin embargo, la defensa concepcionista del clero no fue unánime y las críticas de parte del bando maculista no se hicieron esperar. La polémica comienza en el núcleo de la Bética, concretamente con los sermones maculistas que inundaron Córdoba en 1612 y el pronunciado por Cristóbal Torres un año después en la fiesta de la Natividad de Sevilla, a los que Álvaro Pizaño de Palacios,

²⁸⁷ Martínez Medina, 2016, p. 14-15, citando a Amelang, 2008, p. 487.

²⁸⁸ Martínez Medina, 2016, p. 18.

²⁸⁹ Así lo registra Martínez Medina, 2016, p. 19 teniendo como base la transcripción de Hagerty, 1980.

²⁹⁰ Martínez Medina, 2016, p. 24. Asimismo lo trata el autor pormenorizadamente en Martínez Medina, 1996.

²⁹¹ Recogida por Alonso, 1979, p. 169, n. 19 y 136, n.53, extraída del Archivo Vaticano, Spagna, vol. 58, fol. 208r. Reproducida por Martínez Medina, 2016, p. 25. A pesar de los improperios que recibieron por parte del papado, tuvieron gran influencia en los teólogos postridentinos.

²⁹² Llorca, 1995, p. 589, recoge la canción popular «Todo el mundo en general/ a voces reina escogida/ dicen que sois concebida/ sin pecado original».

canónigo magistral de Escritura en Córdoba, responde en sus dos discursos en confirmación de la Purísima Concepción de la Virgen María²⁹³.

La imprudencia de un predicador de gran fama, cual era el padre presentado fray Cristóbal de Torres, había dado ocasión en el año de 1614 a grandes ruidos y escándalos que después transcendieron por todo el reino. El día de la Concepción de Nuestra Señora predicó en la catedral contra la inmunidad de la culpa original, tan desembozadamente, que el cabildo y auditorio quedaron escandalizados de su atrevimiento. Alborótese el concurso, dio cuenta el cabildo a su prelado, y el obispo reprehendió públicamente con aspereza al predicador prometiendo que no volvería a oírse su voz en la iglesia. El padre, irritado, atrajo y encendió a otros, de forma que no se oían en la ciudad más que porfiadas disputas y temerosos altercados sobre la pureza original de nuestra Señora, con general escándalo que en breve cundió por toda España. El obispo Mardones mandó publicar un edicto prohibiendo que se celebrasen juntas para tratar y discutir esta materia; pero no agradó al cabildo el silencio de la opinión pía, y así apelo del mandamiento del obispo para ante S. S. y su Santa Sede. En la expectativa de la declaración de S. S. acordó y votó una solemnísima fiesta a la Concepción de nuestra Señora, a que convocó a la ciudad y pueblo para demostrar su ardiente devoción a misterio tan pio: con cuya ocasión se señaló mucho el Dr. D. Álvaro Pizaño de Palacios, canónigo lectoral, porque imprimió en Sevilla (año de 1615) dos discursos en defensa del sagrado misterio²⁹⁴.

Jugaron un papel determinante en la profusión popular del misterio las actuaciones de Mateo Vázquez de Leca, arcediano de Carmona y Bernardo de Toro, sacerdote, quienes dispusieron la composición de la copla «Todo el mundo en general» a Miguel Cid. La aceptación popular tuvo tal magnitud que el Cabildo de la Catedral de Sevilla solicita el 31 de julio de 1615 la celebración de la Limpia Concepción de Nuestra Señora²⁹⁵. No obstante, los dominicos mantuvieron su postura, proponiendo la celebración de unas conclusiones en las que se apoyase la causa contraria, aunque estas nunca llegaron a manifestarse ni a imprimirse, pues Pedro de Castro las prohibió en Sevilla, y sucesivamente en Granada²⁹⁶. Esta defensa a ultranza le costó al arzobispo de Sevilla la reprimenda del nuncio, a petición del duque de Lerma. Se ordena que se respeten los edictos de Sixto IV, Pío V y las disposiciones del Concilio que mantienen una postura neutral sobre la Inmaculada Concepción²⁹⁷.

²⁹³ Pizaño de Palacios, *Discurso primero en confirmación de la Purísima Concepción de la Virgen María Madre de Dios, Reina de los Ángeles y Señora Nuestra*, 1615; *Segundo discurso en confirmación de la Concepción Purísima de la Virgen y Madre de Dios, Reina de los Ángeles y Señora nuestra*, 1616.

²⁹⁴ Madrazo, 1855, nota 374.

²⁹⁵ Sobre este asunto consúltese Cortés Peña, 2001.

²⁹⁶ Peinado Guzmán, pp. 256-257.

²⁹⁷ Una copia de la Carta en el ASM, *Copia de la Carta del nuncio al arzobispo de Sevilla*, Fondo de don Pedro de Castro, Legajo 9, 1ª parte, fols. 91 y ss.

La negación de los dominicos se registra, dentro y fuera de la Península. De este modo describe Diego de Acuña²⁹⁸, gobernador y capitán general de la ciudad y provincia de Cartagena, sus actuaciones al rey,

Y pasando un día el pueblo frailes franciscos, agustinos, teatinos y algunos prebendados por la puerta de su convento en procesión cantando salieron con mucha cólera y quitaron las coplas a quien las llevaba y se las hicieron pedazos, andando a los palos unos con otros que causó muy grande escándalo, con el cual en los sermones se muerden y deshonoran tratando cada uno de su opinión de tal manera que se escandaliza el pueblo: y estas tierras nuevas donde hay tantos indios y negros gente recién venida a la fe se podría echar de ver el daño que causan semejantes cismas.

Los teólogos jesuitas se citan en este primer período en las recopilaciones apologéticas del misterio. Gonzalo Sánchez Lucero, canónigo de la Magistral de la Santa Iglesia de Granada y catedrático de Prima de Teología, menciona en sus discursos teológicos a Alonso Salmerón o a Francisco de Toledo Herrera como argumentos de autoridad para apoyar sus premisas. Para él, la Virgen es santificadora de Cristo, pues este obtuvo la santidad por dos caminos, la encarnación y la concepción, la primera producida por el Verbo y la segunda por el Espíritu Santo. De aquí se colige que Cristo es santo en cuanto que es concebido por la Virgen, que la acción generativa fue acción santa en el origen y que proviene de la Virgen. Por tanto, «no solo es la Virgen principio del ser humano de Cristo, según lo natural puro, sino también según la santificación, pues todo junto se comunicó por esa acción en cuanto suya»²⁹⁹. El autor ratifica esta conclusión con las palabras del cardenal Toledo³⁰⁰ que opina que las obtenciones de Cristo en su concepción no son solo causa del Espíritu Santo, sino también de la Virgen. A esto prosigue una pregunta retórica de gran agudeza «Decidme, ¿qué razón halláis (si atentamente se considera lo dicho) para excluir a la Virgen de la comunicación de lo gratuito?». Es decir, la opinión del cardenal Toledo, desarrollada pormenorizadamente en las páginas siguientes, pone la santidad en la figura de María *in ordine ad prolem*, en el modo de concebirlo, *in modo concipiendi illum*, y en el objeto concebido, *in ipsa prole concepta*. Con esto no se pretende insinuar que la santidad provenga de la Virgen, sino que le fue comunicada por el Espíritu Santo. Según Toledo, «esta santidad alcanzó a la

²⁹⁸ Copia de la carta que don Diego de Acuña gobernador y capitán general de la ciudad y provincia de Cartagena en las Indias Occidentales, escribió a la Católica Majestad del rey Felipe III sobre negocios de la Concepción de Nuestra Señora, 22 de agosto de 1616, en MSS/9956 de la BNE.

²⁹⁹ Sánchez Lucero, *Dos discursos teológicos...*, 1614.

³⁰⁰ «Quatenus beatae Virgini ea gratia data est, et Spiritus Sanctus concipi posset», Sánchez Lucero, *Dos discursos teológicos*, 1614, p. 109r., citando a Toledo.

generación que ella obró, y a lo producido por ella: en razón de depender de ella es visto afirmar, que Cristo obtuvo la santidad por el mismo camino que obtuvo la inmunidad de la culpa»³⁰¹. A esta postura se adhieren otros religiosos de la Compañía como el padre Maldonado³⁰² o el doctor Barradas³⁰³.

En el círculo andaluz, merecen ser señalados³⁰⁴ los trabajos del padre Pineda y de Gaspar de Zamora. El primero publica las *Advertencias al privilegio oncenno de los del señor rey don Juan el primero de Aragón, a favor de la fiesta y misterio de la Concepción de la Beatísimo Virgen María sin mancha de pecado original* (1615), a modo de discurso epidíctico, en las que hace hincapié en la pertinencia del encomio, pues «el alabar la limpieza de la siempre Virgen madre de Dios, siempre es a propósito, pues lo es alabar a Dios [...] acreditar la limpieza de su hijo, hijo de madre, y madre de hijo, predicar la eficacia de la sangre de Dios, que saca manchas de almas, en que han caído, y no las deja caer donde ella cae»³⁰⁵. Fundamenta su argumentación en dos pilares, en primer lugar, el poder de Dios, utilizando como metáfora el cautiverio

Lo primero la fortaleza, felicidad, y triunfo de un perfecto salvador pertenece de tal manera despojar al injusto tirano, y dar libertad a sus cautivos, que a unos recate del cautiverio, en que miserablemente servían; y otros por su valor, y salvación, nunca hayan sido cautivos, sino gozado de perpetua, y bienaventurada libertad: unos haya sacado del miserable estado del pecado; y otros por su valor, y redención, nunca le hayan tenido³⁰⁶.

En segundo lugar, en el poder la gracia. Establece una diferenciación entre la «singular gracia y privilegio de Dios omnipotente» y la gracia redentora.

Hay gracia que quita pecados mortales actuales, y gracia que preserva de ellos. Gracia, que quita pecados veniales, y gracia que preserva de ellos. Gracia, que quita el pecado original, y gracia, que preserva de él. Y está a quien se debía hacer por los merecimientos del Hijo, sino a su Madre, para que quedando la Madre colmada de esta, y otras gracias, quedase el Hijo con esta soberana excelencia, y supremo ejercicio de su virtud, y

³⁰¹ Sánchez Lucero, *Dos discursos teológicos...*, 1614, p. 114r.

³⁰² «Itaque non vocat Christum hoc loco Sanctum, propterea quod Deus esset, aut quod ut homo peccato careret (etsi eadem utraque ratione sanctissimus erat) sed quia sancte, id est, sine viro conceptus, ita prorsus, ut etiamsi Deus non fuisset, illo tamen conceptus modo, id est, sine viro, sanctus, quia peccatum originale non habuisset, diceretur». Sánchez Lucero, *Dos discursos teológicos*, 1614, 114v., citando los comentarios de Maldonado de los que se extrae que María es la culpable de que Cristo fuese santo, inmaculado y libre de pecado.

³⁰³ «Conceptus est Christus ex utero Virginis Sanctus, hoc est, absque ulla originalis peccati labe, omnique plenus sanctitate. [...] Natus est autem Christus, sive conceptus sanctus, id est, sine peccato originali ex vi conceptionis. Quisquis enim ex viro concipitur, ex vi conceptionis huiusmodi peccatum originale contrahit: at Christus ex viro non est conceptus; ideoque peccatum huiusmodi ex vi conceptionis incurrere non potuit» Sánchez Lucero, *Dos discursos teológicos...*, 1614, p. 114v.

³⁰⁴ Los propone Lorca, 1955, p. 3.

³⁰⁵ Pineda, *Advertencias...*, 1615, p. 5.

³⁰⁶ Pineda, *Advertencias...*, 1615, p. 6.

redención: quedase su esposa la Iglesia enriquecida con esta milagrosa joya, y no tuviese más que pedir, ni desear: *ut nihil desit in ulla gratia*³⁰⁷.

Además, se establece un símil entre la definición que Jacob dio a su mayorazgo, Gn. 49, 3, *Ruben primogenitus meus, tu fortitudo mea, et principium dolori mei: prior in donis, maior in imperio* y la descripción de la Virgen en Ap. 3, 12 «Qui vicerit, faciam eum columnam in templo Dei mei, & foris non exiet amplius: & scribam super illum nomen Dei mei, & nomen civitatis Dei mei novae Jersalem, quae descendit de coelo à Deo meo, & nome mecum novum»³⁰⁸.

De Zamora contamos con menos datos, si bien es de destacar su manuscrito *Cuestión física y teológica. Pregúntase si la Virgen María fue concebida en pecado original*³⁰⁹ (1616). Sabemos de su influencia en la vida cultural sevillana por su relación con el pintor y tratadista Francisco Pacheco del que fue guía espiritual³¹⁰. El pintor traslada cuestiones de preceptiva poética dictadas por el jesuita a su *Arte*, por ejemplo, la edad oportuna para representar a la humanidad en el juicio final³¹¹.

En esta órbita intelectual figura Diego Granado, autor del *De Immaculata B.V. Dei Genitricis M. Conceptione siue De singulari illius Immunitate ab originali peccato* (1617)³¹², así como de dos manuscritos, uno de ellos en contra de la postura maculista de la religión de Santo Domingo y otro referente a asuntos litúrgicos³¹³. Martínez Ripoll³¹⁴ apunta que Juan de Pineda y Jacobo Granado³¹⁵ fueron los creadores del programa iconográfico de la Iglesia de san Hermenegildo, remitiendo precisamente a los conocimientos teológicos que demuestra en la obra *Immaculata B. V. Dei Genitricis*, en la que se opone a las tesis tomistas. También puede intuirse la influencia de Pedro de Ojeda, catedrático de Sagrada Escritura en el Colegio de la Compañía de Jesús de

³⁰⁷ Pineda, *Advertencias...*, 1615, p. 7.

³⁰⁸ Cito según la *versio antiqua* de la *Vulgata*. Confrontar *Biblorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu vetus Italica*, 1751. Las metáforas utilizadas se trasladan a muchos de nuestros poemas. Procederemos al comentario en el capítulo 4.

³⁰⁹ Manuscrito conservado en la BHR/ Caja IMP-2-071 (14-130).

³¹⁰ Cacho Casal, 2011, p. 64.

³¹¹ Cacho Casal, 2011, p. 100.

³¹² Con dos ejemplares en la Biblioteca Pública del Estado en Jaén y en Palma de Mallorca. Granado, *De Immaculata B.V. Dei Genitricis M. Conceptione siue De singulari illius Immunitate ab originali peccato*, 1617.

³¹³ Granado, *Si los padres de S. Domingo tienen hoy obligación so pena de pecado mortal y de excomuni3n mayor de rezar a 8 de diciembre de la santificaci3n de Nra. Se3nora, atento que en este d3a que es el en que la Iglesia Romana reza de la concepci3n se les manda a ellos rezar de su santificaci3n*, 1616, en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia; Granado, *Memorial presentado en Roma pidiendo que se concediese a la Provincia de la Compañía de Jesús, de Andalucía, el Oficio y Misa de la Inmaculada Concepci3n, los sábad3s de cada semana, 5 de enero de 1632*, conservado en el ARSI.

³¹⁴ Fernández López, 2002, p. 81-82, citando a Martínez Ripoll, 1978, pp. 68 y ss.

³¹⁵ En los catálogos Jacobo o Jaime como alternativa a Diego, derivados de Santiago.

Córdoba, tras la lectura de su obra *Información eclesiástica en defensa de la Limpia Concepción de la Madre de Dios* (1616) en la que realiza un recorrido diacrónico sobre la cuestión mariana.

Así pues, no siendo suficientes las reprimendas teológicas para zanjar la cuestión, el arzobispo de Sevilla, con el objetivo de poner freno a estos improperios lanzados en los sermones dominicos, envía a Mateo Vázquez y a Bernardo de Toro a la Corte con los siguientes cometidos:

1ª Convocación de una junta de teólogos para que se estudiase este punto y después informase de lo que sería conveniente hacer.

2ª Envío de una embajada a Roma para pedir al Sumo Pontífice la definición de la sentencia piadosa, o que, al menos se impusiera silencio a sus enemigos.

3ª Mandato a todos los prelados y Universidades para que escribiesen a Su Santidad pidiéndole esta definición y que, además, las Universidades hiciesen juramento de defender esta doctrina y que no pudiesen admitir a los grados a ninguno que no lo hiciese³¹⁶.

Los objetivos del arzobispo se cumplen paulatinamente. En diciembre del 1616 se crea la Real Junta de la Inmaculada Concepción, apuesta evidente del poder real por la doctrina, aunque paradójicamente estaba presidida por el arzobispo de Toledo, el cardenal Zapata, miembro de la facción maculista. Este propuso su clausura tras la promulgación de la Constitución *Regis Pacifici* de Paulo V, donde se instaba a silenciar la controversia, ateniéndose a las disposiciones anteriores³¹⁷.

Sin embargo, Felipe III seguía empeñado en la obtención de una disposición favorable que condenase los abusos inmaculistas. Para ello, envía a Roma al embajador Plácido Torresantos, de la Orden Benedictina.

La comisión viajó a Roma pero se dio cuenta de que la súplica real tendría más peso si estuviese reforzada por la de las universidades, concejos y órdenes religiosas. Convencidos, piden a Felipe III que curse cartas a las diversas instituciones intelectuales y religiosas del país para que se pronuncien. Dicho y hecho. El monarca no ahorró esfuerzos en dirigirse a los organismos pertinentes para tener voces suficientes –y de peso– que avalaran su demanda en Roma. Entre los escritos dirigidos se encuentra el solicitado a la Universidad de Salamanca [...] con el fin de «mover el ánimo» del pontífice a la declaración del dogma³¹⁸.

³¹⁶ Peinado Guzmán, 2014, p. 259, citando a Gómez, 1955, p. 873.

³¹⁷ Peinado Guzmán, 2014, p. 259 y Pérez, 1954, pp. 179-184. Convocadas en 1616, 1621, 1644, 1648 y 1652. En ellas tanto franciscanos como jesuitas tenían un lugar fijo.

³¹⁸ Ruiz de Maldonado, 2009, p. 256.

Su ambición se ve recompensada con la promulgación del Decreto *Sanctissimus Dominus Noster* (1617) que prohíbe ir contra de la doctrina concepcionista públicamente³¹⁹. En el lapso temporal que discurre desde 1614 a 1618 se ordenan, además de la de Torresantos, tres embajadas a Roma: la de Francisco de Sosa, obispo de Osma, la embajada del obispo de Cartagena, fray Antonio de Trejo y por último, la del duque de Alburquerque³²⁰.

Las disposiciones del *Sanctissimus Dominus* no satisficieron al poder real, que estimó que las precauciones de la Santa Sede no estaban motivadas por el asunto religioso, sino por la influencia de los padres dominicos en Roma³²¹ y la mala relación con Francia³²². No obstante, el empeño de Felipe III no cesa pues, antes de tener respuesta de Paulo V, ya había preparado otra embajada con un mayor soporte institucional, cuyo elegido fue el obispo de Osma.

En 1621, el rey convoca de nuevo a la Real Junta con la intención de proseguir con las peticiones y estudiar puntos controvertidos del anterior decreto. Sin embargo, la pronta muerte del embajador extraordinario y las cartas que Felipe recibe del papa intentando apartarlo de la causa parecen disuadirlo temporalmente. Las presiones aumentan con la elección de un nuevo embajador, Antonio Trejo, obispo de Cartagena. El resultado no es el esperado, de hecho, el enfado del papa fue considerable, al sentirse coaccionado por el monarca español³²³. En los últimos años se envía como emisario al duque de Alburquerque, aunque bien es cierto que se había perdido la esperanza con el actual pontífice, esperaban una mejor disposición de su sucesor, Gregorio XV³²⁴.

Tras la publicación del Decreto de 1617, el rey envía una *Carta para los Prelados, Cabildos de Iglesias, ciudades y Universidades y las religiones de toda Corona*, el 17 de junio del mismo año. Como respuesta, se produce toda una explosión inmaculista en el ámbito universitario.

No obstante, hay que puntualizar. La defensa de la doctrina inmaculista en las cátedras universitarias no es un fenómeno propiamente moderno, pues desde el siglo XIII

³¹⁹ Las prohibiciones crecieron en el reinado de Felipe IV, quién consiguió, con la mediación del fray Antonio Trejo, que Gregorio XV extendiese en 1622 el mandato al ámbito privado.

³²⁰ Para este apartado es crucial la consulta de la obra de Pou y Martí, 1932, documentada con el Leg. 39, nº 15 del Archivo del Ministerio del Estado, titulado «Relación histórica, teológica, política de lo sucedido en el negocio de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santísima».

³²¹ Consúltase la *Carta de Bernardo de Toro al arzobispo Don Pedro de Castro*, 10 de octubre de 1617, Legajo 9, 2ª parte, fol. 728, en ASM, Fondo don Pedro de Castro.

³²² Ver las palabras de Fernando Girón, embajador en Francia, que reproduce Lesmes Frías, 1904, p. 64.

³²³ Lesmes Frías, 1918, p. 66.

³²⁴ Peinado Guzmán, 2014, p. 263.

hay muestras de fervor mariano en las universidades. El compromiso se manifiesta con la profesión del voto de defensa de la Inmaculada Concepción, cuyos adalides fueron los teólogos de la Universidad de París (1496) en la que Scoto había ejercido su instrucción. Poco después se unieron Colonia (1499) y Maguncia (1501). En España, la primera en profesar el voto fue la Universidad de Valencia en 1503, quizás debido al apoyo real que tuvo la doctrina en Aragón³²⁵, aunque los debates más arduos tuvieron lugar en Alcalá y Salamanca.

La Universidad de Alcalá había defendido la doctrina desde tiempos de Cisneros, quien fundó la Cofradía de la Purísima mediante la que se difunde y asienta la creencia. Tal y como reproduce Bastero³²⁶, el Claustro celebrado en la Universidad el día 23 de agosto de 1617 acuerda lo siguiente y lo ratifica el 8 de septiembre, día en el que jura públicamente en un acto solemne,

La Universidad siempre ha enseñado y defendido que la serenísima Reina de los Ángeles, Madre de Dios y Señora Nuestra, fue concebida sin mancha de pecado original; que han tenido y tienen la dicha sentencia por más probable y verdadera y como tal todos conformes y unánimes protestaron y juraron en forma de la seguir, enseñar y defender siempre, mientras no hubiese determinación de su Santidad de lo contrario; que la dicha sentencia como más piadosa, probable y verdadera y común a toda la Universidad es justo la tengan y guarden todas las personas de ella así los que ahora son, como lo que adelante fueren, mientras que su Santidad no decretare otra cosa; que todas las personas que se graduaren en esta Universidad de aquí en adelante, además de los juramentos que hacen antes de recibir los grados juren defender siempre que Nuestra Señora la Virgen María, Madre de Nuestro Señor, fue concebida sin mácula de pecado original; a su Majestad mande no se puedan dar grados ningunos en la Universidad sin que se haga el dicho juramento y suplique a su Santidad lo ratifique y confirme.

El *Diario histórico, político-canónico y moral* de José Álvarez de la Fuente registra que «a ocho de septiembre del año de 1617 en la Iglesia Magistral de San Justo, y Pastor de Alcalá [...] juraron todos de defender, enseñar, y firmemente defender la Concepción [...] y de no dar grado, beca, o prebenda [...] a quien no jurase lo mismo»³²⁷.

En este círculo se mueve el controvertido jesuita Hernando de Salazar y el padre Poza. Hernando de Salazar era confesor de Felipe III³²⁸ y, tras su fallecimiento, predicador de Gaspar de Guzmán, conde duque de Olivares. Su posición política le granjeó numerosas enemistades y multitud de impropiedades lanzados por los críticos de

³²⁵ Bastero, 1955, p. 203.

³²⁶ Bastero, 1955, p. 211, citando a Gómez, 1955, p. 973.

³²⁷ Álvarez de la Fuente, 1733, pp. 146-147.

³²⁸ Para ampliar la información sobre estos pleitos consultar el estudio de Lozano Navarro, 2005.

Olivares, además de estar imbuido en el proceso contra los antijesuitas Roales y Espino. Igualmente, a las órdenes de Olivares se encontraba el padre Poza³²⁹ cuyo *Elucidarium* (1626), obra de carácter morboso que alude a cuestiones concepcionistas, critica duramente Juan de Espino en el opúsculo *Acusación pública contra las doctrinas del Elucidario*³³⁰, lo que le costó el destierro a Cuenca donde falleció en 1659. En la «Isagoge a los Reales Estudios», Lope de Vega alude a la figura de Poza y concretamente al *Elucidarium* y su doctrina mariológica,

[...] que quien de aquella Luna toda hermosa
pintó el cristal del cuerpo, el sol del alma,
bien merece los frutos
de algunos de sus nobles atributos
-ciprés, rosa azucena, oliva y palma-:
¡Cuánto más el laurel que aquí recibe,
que más en Poza que en sus hojas vive!³³¹

En Salamanca se celebra una reunión del Claustro de Diputados el mismo año de 1617 para comentar la Carta real y, poco más tarde, acontece el Claustro pleno en el que se acuerda remitir la opinión de la Junta de Teólogos al papa. Tras una nueva reunión del Claustro pleno resultan 32 votos favorables a la Inmaculada Concepción y tres en contra, procedentes de dominicos. Después de varias disputas³³², se jura el día 28 de octubre en la Catedral, a lo que le sucede una gavilla de fiestas populares.

En la Bética, el movimiento concepcionista tiene su origen en Sevilla y se difunde con rapidez entre las ciudades colindantes de Córdoba, Jerez, Granada y Cádiz³³³. Por

³²⁹ Bautista Poza, *Elucidarium deiparae*, 1626.

³³⁰ Negro del Cerro, 2001, pp. 199-200. Ver Espino, *Acusación pública*, 1640, en RBME a-II-11.

³³¹ Lope de Vega, *La vega del Parnaso*, p. 212 y ss., vv. 362-368.

³³² Para consultar de forma pormenorizada aludo al trabajo Bastero, 1995, pp. 210-212, así como a la *Relación teológica*, I, fol. 30v-31 en la que se basa.

³³³ «Junto con Sevilla, Cádiz se destaca por su fuerte implicación en la defensa de la doctrina inmaculista. Esto se explica, según el historiógrafo carmelita Jerónimo de la Concepción, por su primacía universal en el establecimiento y la difusión de la celebración del privilegio mariano. San Basilio, primer obispo de Cádiz y también carmelita, habría sido el instaurador —hacia el año 37— de las celebraciones inmaculistas, antes que los demás templos de la Península y mucho antes de que la doctrina fuera adoptada por los demás países. Menos hipotéticos son el juramento de la defensa de la doctrina marial por los cabildos municipal y catedralicio, en 1618, y la petición, el 5 de octubre de 1639, de que cada sermón sea precedido por una alabanza dedicada al «Santísimo Sacramento en nombre de la muy pura concepción de Nuestra Señora concebida sin pecado original». En 1668, se funda un convento de religiosas descalzas de la Inmaculada Concepción Recoletos y se publican libros a favor de la doctrina marial. Además, la ciudad portuaria no dejó de hacer suntuosas celebraciones en 1654, después de que Felipe IV hubiera jurado su adhesión a la doctrina, y en 1662, después de la publicación de la bula del papa Alejandro VII» Bègue, 2004, p. 318.

tanto, no es de extrañar que sea esta Universidad la tercera en España, después de Valencia y Osuna en profesar este voto, aun cuando ninguna de las próximas lo considera. En la reunión celebrada el 17 de enero de 1617 el rector Francisco de la Fontilla Gil y los consiliarios redactan un estatuto para que los potenciales doctores juren en favor de la Inmaculada Concepción. Seguidamente, se convoca el claustro académico para extender esta propuesta a los profesores³³⁴.

En este núcleo poblacional, el Colegio de San Hermenegildo de la Compañía desarrolló una gran labor propagandística sobre la doctrina, como se detalla en la *Formula de juramento y voto que hizo la Congregación de Nuestra Señora de la Anunciata, sita en el Colegio de san Hermenegildo de la Compañía de Jesús de esta ciudad de Sevilla, de asentir, confesar, y defender la Concepción Inmaculada de la Virgen María Señora N., en dos del mes de junio de 1653 años*. Según la crónica *Glorias Sevillanas*³³⁵:

el colegio de San Hermenegildo hizo también este año muy solemnes fiestas en los tres días de Pascua de Pentecostés con motivo de estatuir el voto y juramento concepcionista; siguiendo así mismo su ejemplo los colegios de los Ingleses y el de Irlandeses [...] también salió a la luz pública una relación de la suntuosa función del día en que se hizo la jura por los estudiantes de estos tres centros de enseñanza [...] conduciendo una carroza de la imagen de la Concepción acompañada de músicas, cantores, estandartes de todos los colegios de Sevilla y demás requisitos con que se realizaban estos festejos.

Otra de las grandes figuras fue Roberto Belarmino, al que Jerónimo de Florencia, también miembro de la Real Junta y predicador real en los reinados de Felipe III y IV, pide intercesión ante la Santa Sede para la declaración del misterio³³⁶.

Asimismo, tuvo una importancia capital su *Declaración copiosa de la doctrina cristiana* (1618), aprobada por Clemente VIII y difundida hasta la saciedad. En el comentario al «Ave María» se vislumbran cuestiones determinantes, tal y como consideran algunas fuentes de época. Véase la *Relación verdadera* (1665) en la que Pedro Núñez Bosch, 1665, rebate la negación dominica de pronunciar antes de los discursos las

³³⁴ Bastero, 1995, pp. 212-214. Para consultar el estatuto del juramento remito a las Serrano Ortega, *Glorias sevillanas. Noticia histórica de la devoción y culto que la muy noble ciudad de Sevilla ha profesado a la Inmaculada Concepción*, p. 428.

³³⁵ Serrano Ortega, *Glorias sevillanas*, p. 531. Como parte de estos festejos, los alumnos y profesores del Colegio celebraron un festejo poético dedicado a la Inmaculada recogidas en *Poesías al voto que hicieron las escuelas de S. Hermenegildo a la Concepción de María*, s.a. y las *Poesías que se esparcieron en la fiesta del juramento de la Concepción de N. Señora, que hizo el Colegio de S. Hermenegildo de la Compañía de Jesús*, s. a.

³³⁶ Ver Florencia, *Carta al Cardenal Belarmino, pidiendo que interceda ante la Santa Sede para la declaración del misterio de la Inmaculada Concepción*, 1621.

palabras «Alabado sea el Santísimo Sacramento del Altar y la Inmaculada Concepción», en la aparece el catecismo de Belarmino como paradigma immaculista:

[...] Porque si el rey nuestro Señor hubiera mandado que se dijese: Alabado sea el Santísimo Sacramento, y la Santificación de María, a buen seguro que los dichos padres santificarán su decreto; pero como ha mandado que se diga Concepción, luego le han buscado, y hallado el pecado) vamos a lo individuo de la limpia Concepción. De esta dice V. m. que por ser dudosa, incierta, y piadosa, y solo probable, no se puede juntar en una alabanza con el Santísimo Sacramento, que es un artículo de fe infalible, por en ello se pecara gravísimamente; luego cuando el Sumo Pontífice Sixto Cuarto concedió las mismas indulgencias que se ganan el día del Corpus, a los que celebrasen el Misterio de la Inmaculada Concepción, ¿pecó mortalmente en juntar a un Misterio que es fe, este que no es de fe? y asimismo ¿pecaron todos los Sumos Pontífices, y el Sacro Concilio tridentino, que confirmaron sus bulas, y decretos? Y también peca toda la Iglesia Universal que las ha recibido, y practica [...]. Luego también cuando en el Catecismo Romano, se hizo el Cardenal Belarmino (que fue confirmado, y aprobado por el Sumo Pontífice Clemente Octavo, y por la Sagrada Congregación de Ritos, y mandado por Breve especial a todos los Patriarcas, Arzobispos, Obispos, &c. que se lea, enseñe, publique, y observe en toda la Iglesia de Dios) explicando el Ave María por Doctrina, entre los demás dogmas de la fe que hay en el Credo, en los artículos, y en el Padre nuestro, &c. dijo, que la Virgen María fue concebida sin pecado original en el instante de su Inmaculada Concepción, pecó mortalmente Belarmino, pecó el Sumo Pontífice, pecó la Sagrada Congregación, y pecan todas las Iglesias del orbe en común, y todos los fieles en particular, que se rigen, y gobiernan por aquel Catecismo?³³⁷

Cuando el discípulo pregunta en el catecismo³³⁸ sobre la cuestión de la gracia, el maestro responde que

Nuestra Señora estaba llena de gracia; porque cuanto al primer efecto, ella no ha tenido jamás mancha de pecado alguno, ni original, ni actual, ni mortal, ni venial. Quanto al segundo ha tenido todas las virtudes, y dones del Espíritu Santo en altísimo grado. Quanto al tercero grado ha hecho obras meritorias, que ha sido digna de subir sobre todos los coros de los Ángeles, en el alma, y cuerpo.

Del mismo modo, cuando se refiere a la significación del «el Señor es contigo», aprovecha para introducir argumentos immaculistas, que se repiten en la producción literaria de la época.

Esta es una singular alabanza de la bendita Virgen, la cual nos enseña, que el Señor estuvo con ella desde el principio de su Concepción, con una asistencia perpetua, gobernándola: y

³³⁷ Nuñez Bosch, *Relación verdadera*, pp. 61-62.

³³⁸ Belarmino, *Declaración copiosa de la doctrina*, pp. 68v.-69 r. Ejemplar conservado en la BNE, signatura U/1389. Entre la producción catequética de la Compañía se pueden encontrar multitud de ejemplos similares, si bien, hemos utilizado el presente catecismo por su repercusión y vigencia. La confrontación con otros catecismos se apunta como posible trabajo.

enderezándola y defendiéndola: y de aquí nace que no ha hecho jamás pecado alguno, ni con pensamiento, ni con palabras, ni con obras.

2.6.6. Felipe IV

El reinado de Felipe IV comienza poniendo fin a las peticiones a Roma para la definición del dogma, esto no indica en ningún caso una desafección a la causa, como se evidencia en la correspondencia con la religiosa sor María de Ágreda³³⁹, pero se intuye un amago de calmar las relaciones con el papado. En 1621 ordena al duque de Alburquerque el cese de las peticiones³⁴⁰. Sin embargo, las presiones procedentes de órdenes religiosas seguían estando presentes, sobre todo por parte de los franciscanos que indujeron a Felipe IV para que las mantuviera³⁴¹. La ayuda definitiva vino con la adhesión de las Cortes de Castilla a la causa inmaculista ese mismo año³⁴². En esta ocasión, fue el conde de Monterrey el encargado de enviar las prerrogativas a Gregorio XV buscando la definición.

Para cumplir con el cometido, se presentaron al papa cartas del rey, de la reina Isabel, del cardenal infante Fernando y de sor Margarita de la Cruz³⁴³, tía abuela de Felipe IV que ya había ejercido una labor de promoción inmaculista desde el Monasterio de las Descalzas Reales³⁴⁴. La respuesta llegó pronto, el 24 de mayo de 1622, los inmaculistas españoles se vieron alentados con la decretal *Sanctissimus*, promulgada por la Suprema Congregación de la Inquisición y aprobada, a su vez, por Gregorio, en la que se prohibía el ataque en privado a la Inmaculada Concepción, aunque el contenido sería efímero, pues en julio del mismo año se promulga el Breve *Eximii atque singulares* que tolera las disquisiciones en privado de aquellos que tuvieran un indulto especial de la Santa Sede³⁴⁵.

Tras la muerte de Gregorio XV, las relaciones con su sucesor, Urbano VIII, fueron bastante tensas³⁴⁶, lo que implicó la reducción de las prerrogativas por parte de las

³³⁹ Para consultar esta correspondencia, remito a Seco Serrano, 1945-1958.

³⁴⁰ Stratton, 1988, p. 49. En la Biblioteca Universitaria de Granada se encuentran la *Carta del rey al Duque de Alburquerque*, de 12 de mayo de 1621, Caja 2-065 (14-9); *Carta del rey al duque de Alburquerque*, de 15 de junio de 1621, Caja 2-065 (14-10) y la *Carta del rey al duque de Alburquerque*, de 3 de agosto de 1621, Caja 2-065 (14-8).

³⁴¹ Stratton, 1988, p. 49, citando a Meseguer Fernández, 1955, p. 31.

³⁴² Tormo y Monzó, 1915, p. 35.

³⁴³ Stratton, 1988, p. 50, reproduce un fragmento de la carta en la que aparece como acérrimo defensor.

³⁴⁴ González Gómez, 2004, p. 93.

³⁴⁵ Peinado Guzmán, 2014, p. 266.

³⁴⁶ VV.AA., 1979, p. 459.

instancias españolas. Se pide consejo a la Real Junta en 1624 para debatir el contenido de *Universa per Orbem*, en la que se suprimía el precepto a la fiesta de la Inmaculada.

Las gestiones diplomáticas se suspenden hasta pocos meses antes del fallecimiento de dicho pontífice. En 1643, Felipe IV llama a la Real Junta para emprender acciones políticas. A pesar de las continuas embajadas que se suceden: el almirante de Castilla en 1645, el conde de Siruela, el obispo de Málaga o el duque del Infantado, nada surte efecto.

En España, las reacciones no se hicieron esperar. Así pues, es frecuente la aparición de Su Majestad junto a la Virgen en varias iconografías incluidas en tratados panegíricos inmaculistas: el *Elucidario de las Grandezas de la Virgen María* (1643)³⁴⁷, publicado el mismo año en el que se convoca la Real Junta para definir el dogma; *Armamentarium seraphicum et regestum universale tuendo titulo Inmaculatae Conceptionis*, de Gaspar de la Fuente (1649)³⁴⁸, *Pro titulo Inmaculatae Conceptionis*³⁴⁹ (1650) y *Vox Haec nunciat omnes. Maria Inmaculata Concepta* (1653)³⁵⁰.

Además, en 1647, la Inquisición General de Roma dicta un decreto en el que se prohíbe utilizar el término «Inmaculada Concepción», y el papa lo confirma. Este acontecimiento complica aún más la relación con España, lo que deriva en la publicación masiva de tratados relativos al asunto³⁵¹.

La muerte de Urbano VIII y el consiguiente nombramiento de Alejandro VII³⁵² suavizan las relaciones con la Corona española. Nada más comenzar su mandato, en 1655, anula la disposición de su antecesor, permitiendo el uso del epíteto. Aunque la definición dogmática aún estaba lejos, Felipe IV vio esperanzas en la figura pontificia. En 1659, mando al obispo de Plasencia, don Luis de Crespi y Borja, como embajador extraordinario nombrado por la Junta y a Jerónimo de Salcedo, por las Cortes de Castilla³⁵³. Los trabajos emprendidos por el teólogo Hilario Recanati y Crespi³⁵⁴, corregidos por el propio pontífice dieron lugar a la proclamación de la Bula *Sollicitudo Omnium ecclesiarum*, el 8 de diciembre de 1661 en la que renuevan:

³⁴⁷ Calvo Portela, 2013, p. 159.

³⁴⁸ Calvo Portela, 2013, p. 162. BNE 3/12471.

³⁴⁹ Calvo Portela, 2013, p. 164. BNE 3/53883.

³⁵⁰ Calvo Portela, 2013, p. 167. BH DER 5146.

³⁵¹ Peinado Guzmán, 2014, p. 267.

³⁵² Celebra la condenación de Jansenio.

³⁵³ Sánchez Ricarte, *Las circunstancias todas que han concurrido en la consecución del nuevo Breve de nuestro muy Santo Padre Alejandro Séptimo a favor de la Purísima Concepción de Nuestra Señora*, 1662.

³⁵⁴ Peinado Guzmán, 2204, pp. 268-269. Sobre este asunto confrontar Bergonzini, 2015.

Las constituciones y decretos promulgados por los romanos pontífices, nuestros predecesores, y principalmente por Sixto IV, Paulo V y Gregorio XV a favor de la sentencia que afirma que el alma de Santa María Virgen en su creación y en la infusión en el cuerpo fue obsequiada con la gracia del Espíritu Santo y preservada del pecado original, y a favor también de la fiesta y prestado, según se dice, conforme a esa piadosa sentencia.

A los que osaren promover una disputa sobre esta misma sentencia, fiesta o culto, o hablar, predicar, tratar, disputar contra estas cosas [...] privarles del permiso de predicar, de leer públicamente, o de enseñar, y de interpretar.

Prohibimos, bajo las penas y censuras contenidas en el Índice de los libros prohibidos, los libros en los cuales se pone en duda la mencionada sentencia, fiesta o culto conforme a ella, o se escribe o lee algo contra esas cosas de la manera que sea, [...] o se contienen frases, sermones, tratados, y disputas contra las misma, editados después del decreto de Paulo V [...] ³⁵⁵.

2.6.7. Carlos II

La política de Carlos II está centrada en la obtención de dispensas relacionadas con el culto. Así, en 1667 ordena a la Real Junta trabajar en la universalización de la fiesta inmaculista. Unas décadas más tarde, en 1695 establece otra reunión con el fin de hallar un modo de inclinar al papado hacia la definición dogmática. La actuación fue encargada al franciscano Francisco Díaz de Buenaventura. Tras las gestiones de este, la actuación del duque de Medinaceli, y las cartas que el propio rey envía a Inocencio XI se obtiene la Bula *In Excelsa* (1693), por la que el oficio de la Inmaculada Concepción con octava adquiere un carácter obligatorio en toda la Iglesia. La última acción emprendida tuvo lugar en 1669 cuando pide a Luis de Francia su apoyo para la definición del misterio, aunque solo recibe una negativa, aludiendo a los posibles conflictos que pudiera suscitar el debate ³⁵⁶.

Durante la regencia de Mariana de Austria, desempeña un papel crucial Juan Everardo Nithard, confesor de la reina e Inquisidor General. Siguiendo las actuaciones de Felipe IV, que manda al obispo de Plasencia, Luis Ponce de León, como embajador extraordinario, tiene lógica que la reina estimase adecuado el envío de Nithard, quien además contaba con una excelente preparación ³⁵⁷. Ya Felipe IV lo había nombrado miembro de la Real Junta, de cuya participación surgió el *Examen Teológico* ³⁵⁸. Aun

³⁵⁵ Marín, *Doctrina Pontificia*, 1954, pp. 108-113.

³⁵⁶ Stratton, 1988, p. 76.

³⁵⁷ Sáenz Berceo, 2014, pp. 184-185.

³⁵⁸ Nithard, *Examen teológico*, 1662.

conociendo la idoneidad del candidato, el Consejo de Estado persuadió a la reina para hacerla desistir y el nombramiento nunca se hizo efectivo³⁵⁹.

2.6.8. La polémica tras el destronamiento de los Habsburgo

Cumpliendo los dictámenes de Carlos II antes de su fallecimiento³⁶⁰,

[...] Que recibió de la poderosa mano de Dios, preservándola de toda culpa su Inmaculada Concepción, por cuya piedad he hecho con la Santa Sede todas las diligencias que he podido para que allí lo declare, y en mis reinos he procurado la devoción de este misterio [...] y si en mis días no pudiera conseguir de la Sede Apostólica esta decisión, ruego muy afectuosamente a los reyes que me sucedieren continúen las instancias que en mi nombre se hubieran hecho con grande aprieto, hasta que lo alcancen de la Sede Apostólica.

Tanto Felipe V como el archiduque Carlos exponen su devoción públicamente. El primero, tras la batalla de Villaviciosa, declara a la Inmaculada patrona de la Infantería³⁶¹. Asimismo, Felipe continúa con las prerrogativas en pos de definir el dogma y pide informes a la Junta para conocer el estado de la cuestión.

El carácter obligatorio que Clemente XI otorga a la fiesta de la Inmaculada para toda la Iglesia con la Bula *Commissi Nobis* el 6 de diciembre de 1708 alienta los ánimos del Borbón, que acude a Roma para solicitar la inclusión del epíteto ‘Inmaculada’ junto a ‘Concepción’ en los libros litúrgicos y poco después envía una comitiva refrendada por la jerarquía eclesiástica española, así como por instancias de la Monarquía hispánica, persiguiendo la definición dogmática³⁶². Esta concluye con la negativa de Clemente XII el 11 de octubre de 1732.

Aunque los datos sobre la defensa inmaculista de Fernando VI son sucintos, sí que contamos con una clarificadora documentación sobre el reinado de Carlos III, quién después del nombramiento de Clemente XIV, realiza las gestiones oportunas para volver a solicitar la definición.

Al comienzo de su reinado, se inician los trámites para la proclamación de la Inmaculada como patrona de España. No obstante, esta petición no venía directamente de poder real, sino que fue solicitada por las Cortes el 17 de julio de 1760 y avalada por el monarca. En esta ocasión, la petición entregada al Sumo Pontífice por Manuel de Roda

³⁵⁹ Sáenz Berceo, 2014, pp. 186-187.

³⁶⁰ Pérez, 1954, p. 243.

³⁶¹ Pérez Fernández, 1937.

³⁶² Lesmes Frías, 1918, pp. 17-18.

tuvo una pronta y afirmativa respuesta. El 8 de noviembre del mismo año, el papa aprueba el patronazgo³⁶³ con el Breve *Quantum ornamenti*³⁶⁴. En esta línea, otorga una serie de concesiones litúrgicas mediante la Bula *Quum primum* del 17 de enero de 1761 como la restauración del oficio *Sicut lilium* y de la misa *Egredimini*, incluidos en el Breviario Romano por la Bula *Cum praeexcelsa* de Sixto IV en 1476³⁶⁵. Además se incorpora la invocación *Mater Immaculata* a las letanías lauretanas³⁶⁶, aprobadas en 1601 por el papa Clemente VIII bajo el decreto *Quoniam multi* de 1601³⁶⁷.

Entre el reinado de Carlos III y la definición dogmática de 1854 el fervor inmaculista de la monarquía decae. Apenas hay documentación sobre las actuaciones de Carlos IV, quizás porque había menguado el auge de la polémica o por la generalización del inmaculismo en todos los estratos sociales. Lo único que consta es el patrocinio de la Congregación Luz y Vela dedicada al Santísimo Sacramento y a la Inmaculada, así como el patronato de la Purísima bajo el que incluyó a las órdenes militares que lucharon contra los franceses. Por otra parte, de Fernando VII solo se conocen las tentativas de rescatar a la Real Junta de la Inmaculada, para la que nombra teólogos en 1807, 1808, 1815 y 1817³⁶⁸.

El desenlace tiene lugar el 8 de diciembre de 1854 con la proclamación de la Bula *Ineffabilis Deus* por Pío IX, en la que se reconoce exigüamente la labor de la monarquía española y del pueblo español. Solo se mencionan los ruegos del «rey Felipe»³⁶⁹. Sorprende que la proclamación del dogma se produzca en un periodo de gran tensión entre el papado y la Monarquía española, bajo el reinado de Isabel II (1833-1868), caracterizado por el mantenimiento de la política regalista incluso en las etapas de predominio moderado anteriores a 1868. De hecho, en el bienio progresista (1854-1856) la proclamación de esta bula supuso una gran discordia pues, aunque los obispos lo proclamaron en sus diócesis y algunos periódicos se hicieron eco del acontecimiento, el Gobierno lo consideró como un atentado hacia las regalías al no tener consentimiento real para su difusión³⁷⁰. Tras la prohibición de O' Donnell en 1854, no fue hasta 1855 por

³⁶³ El patronazgo se extenderá en 1770 a todo el clero regular y secular.

³⁶⁴ A. S. M., Fondo de Don Pedro de Castro, *Real Cédula concediendo el patronazgo de España a la Inmaculada sin perjuicio del patronato que ejerce el apóstol Santiago*, de 2 de junio de 1761.

³⁶⁵ Gravois, *Del origen y progreso del culto y festividad de la Inmaculada Concepción*, p. 28.

³⁶⁶ Peinado Guzmán, 2014, p. 274.

³⁶⁷ Consultar en *Magnum Bullarium Romanum: Clemente VIII vsque ad Gregorium XV*, 1673, p. 169.

³⁶⁸ Pérez, 1954, pp. 183-184.

³⁶⁹ Peinado Guzmán, 2014, pp. 275-276.

³⁷⁰ Andrés-Gallego y Pazos, 1999, p. 143.

mandato de Seijas cuando la bula comienza a circular libremente y la reina Isabel II financia una traducción a todas las lenguas de España³⁷¹.

³⁷¹ Peinado Guzmán, 2014, p. 276.

CAPÍTULO III: EL PENSAMIENTO ESTÉTICO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS.....	122
3.1. La poesía de los afectos	122
3.1.1. <i>Las directrices de Trento sobre el uso de las imágenes</i>	122
3.1.2. <i>El pensamiento escolástico como precedente</i>	126
3.1.3. <i>La renovación estética de la Compañía de Jesús</i>	129
3.1.3.1. <i>Los Ejercicios espirituales</i>	130
3.2. Modelos escolares	134
3.2.1. <i>La polémica imitativa</i>	136
3.2.1.1. Del ciceronianismo al anticieronianismo (eclecticismo).....	137
3.2.1.2. El ramismo.....	139
3.2.1.3. El tacitismo	139
3.3. La preceptiva poética castellana de la Compañía de Jesús	142
3.3.1. <i>El Cancionero de Jesuitas</i>	142
3.3.2. <i>El Arte poética española de Rengifo o «arte de consonantes para inquietar muchachos»</i>	144
3.4. En torno a la cuestión del género. La épica sacra de la poesía mariana escolar de la Compañía de Jesús: entre la lírica y el poema heroico cristiano.	151
3.4.1. <i>Los clásicos: Virgilio, san Agustín y Cicerón</i>	153
3.4.2. <i>La influencia de los textos intermedios: Jacopo Sannazaro</i>	154

3.1. La poesía de los afectos

3.1.1. *Las directrices de Trento sobre el uso de las imágenes*

Adentrarnos en las directrices emanadas del Concilio de Trento es fundamental para entender el desarrollo del pensamiento estético que subyace bajo la Poética y Retórica modernas. En esta línea, advertimos, de acuerdo con Marcia B. Hall³⁷², una falta de atención a la influencia de los decretos de Trento en la teoría poética de los siglos consiguientes³⁷³. En palabras de O' Malley³⁷⁴:

Serious historians of Christianity of the early modern period had until recently little interest in Catholicism as a subject of research. The Renaissance, they believed, was theologically vacuous, only superficially Christian, and the so-called Counter-Reformation was a restoration of the worst aspects of the Middle Ages, interesting only insofar as it threw light on the Protestant Reformation. The Reformation was modern, the Catholic Church remained medieval. To such historians even religious art of the latter period reflected the monolithic uniformity of Catholicism at large. It adhered slavishly to the dictates of ecclesiastical authority, which acted on the well known lines on sacred art from the Council of Trent, and it was programmed as reaction to Protestantism.

A nuestro juicio, es totalmente necesario desterrar la falsa asociación entre la Contrarreforma y la vuelta a lo medieval, entendido como ‘oscurantismo’. Es curioso como, partiendo de esta identificación, la academia española ha encontrado en las últimas décadas en la Compañía de Jesús un campo de estudio idóneo que le permite corroborar que la orden, considerada ‘brazo armado de la Contrarreforma’³⁷⁵ y de carácter preminentemente misional, hacía uso de todos sus ministerios para anular la razón.

La supresión de la Compañía en 1773 y los consiguientes ataques que sufrió en el período ilustrado han fomentado el surgimiento de estos estudios, sustentados en dos supuestos clave: la citada vinculación entre la Contrarreforma y la Compañía, por un lado, y la idea de que la espiritualidad jesuita apelaba a la conmoción de los sentidos para

³⁷² Hall, 2003, pp. 1-20.

³⁷³ Los participantes del volumen *The sensuous in the Counter Reformation Church* proponen una revisión de las categorías estéticas de la Edad Moderna basándose en los decretos tridentinos.

³⁷⁴ O' Malley, 1999, p. 20.

³⁷⁵ Sobre la leyenda, unas veces áurea, otras negra, de la Compañía de Jesús, véase Pavone, 2007.

exacerbar la fe, por otro. En resumen, se ha consolidado la creencia de que los jesuitas perseguían el sometimiento de la razón por medio de la intoxicación visual³⁷⁶ en las artes plásticas y haciendo uso del recargamiento estilístico en la literatura.

Es cierto que la Orden encuentra en la imagen una forma de atraer a las almas hacia Dios –afirmación prescindible, teniendo en cuenta que estamos en un contexto cultural sacralizado—. Además, este método es elegido de forma concienzuda, sin embargo, sus miembros no albergan una intención adoctrinadora, sino que simplemente trasladan los presupuestos de una tradición teológica postridentina reformista a las demás artes.

Ahora bien, ¿se puede extraer de las conclusiones conciliares una enseñanza canónica y uniforme sobre la teoría artística? Comenzamos con unos apuntes históricos que nos permitan entender el complejo desarrollo del mismo.

El Concilio de Trento tiene lugar desde 1545 a 1563 en tres periodos alternos distintos: de 1545 a 1547, de 1551 a 1552 y de 1562 a 1563. Hay dificultades para su convocación provenientes de las distintas monarquías, la jerarquía eclesiástica y las negativas de los protestantes, sin contar con el impedimento que suponen las sucesivas guerras³⁷⁷. Además, acudieron pocos obispos (de 30 a 225 en el período de mayor afluencia) y, para más ende, ninguno de los tres papas bajo los que se desarrollaron las tres reuniones asistió personalmente, aunque obtuvieron representación por medio de los legados³⁷⁸. A pesar de estas dificultades, se ha destacado el inmenso nivel teológico del Concilio sobre todo en el primer período gracias a la reforma de la teología escolástica³⁷⁹.

Las sesiones conciliares se dedican a la discusión de la doctrina y la reforma. Atendiendo al aspecto doctrinal, el Concilio se centra en aquellas cuestiones en las que los protestantes difieren de la enseñanza católica. Puesto que la herejía protestante es el punto de partida, el Concilio no trata aquellas cuestiones en las que los protestantes están en comunión con la Iglesia. En otro plano de actuación, la reforma del clero y el pueblo cristiano se dirige hacia la renovación de cuestiones relativas al papado, al episcopado y a la pastoral³⁸⁰.

³⁷⁶ Levy, 2004, p. 32.

³⁷⁷ Sobre estas dificultades confrontar Jedin, 1972.

³⁷⁸ O' Malley, 2013, pp. 29-30.

³⁷⁹ Sobre la reforma escolástica es muy clarificador el artículo de Belda Plans, 1995. Sobre los españoles en Trento, la obra de Gutiérrez, 1951.

³⁸⁰ O' Malley, 2013, p. 31.

Si se tiene en cuenta que la mayor parte de los obispos procedían de Italia, España y Portugal, es previsible que el debate artístico fuese inexistente, pues la iconoclasia no era una realidad conocida en ninguno de estos lugares, a diferencia de Francia donde se porfía concienzudamente sobre las imágenes sagradas. De hecho, podemos afirmar que las pocas conclusiones conciliares sobre el arte se deben a las presiones que puso en marcha el clero francés frente a la incursión de las ideas luteranas en el país galo.

El primer pronunciamiento de los franceses sobre las imágenes se expresa en el documento eclesiástico escrito tras la celebración del Concilio de Sens, convocado en 1528 por el cardenal arzobispo Antonio de Prat, el cual contó con el apoyo teológico de la Facultad de Teología de la Universidad de París³⁸¹, centrado sobre todo en las imágenes lascivas. La polémica toma un nuevo giro tras las disidencias con los hugonotes acerca de la veneración de las imágenes que se plantean en la Conferencia de Poissy. Tras el permiso de la reina regente para asistir al Concilio, fue el cardenal de Lorena, Charles de Guise, el encargado de sacar a colación el debate sobre las imágenes³⁸².

Because iconoclats have arisen in our times, men who believe images must be destroyed, which has resulted in grave public disturbances in many places, the council must take measures to assure that the faithful are properly instructed in church teaching regarding the veneration of images. The council should likewise take measures to eliminate the abuses and superstitious practices to have grown up in that regard. Similar provisions should be made for indulgences, pilgrimages, the relics of the saints and the so-called brotherhoods [confraternities].

La respuesta de Roma, proveniente del cardenal Morone, prescribe atenerse a los decretos del Concilio II de Nicea; esto es: condenar la iconoclasia y apoyar el uso de las imágenes, de las cuales reconoce su poder para fomentar la devoción y su valor didáctico³⁸³. El decreto sobre las imágenes se redactó de manera acelerada, pues tras conocer la noticia de que el papa Pío IV estaba gravemente enfermo, los legados se apresuraron en darlo por finalizado. Se sostiene³⁸⁴ la tesis de que el documento se redactó teniendo como base la *Sententia* que los teólogos de la Sorbona habían escrito para el Sínodo de Sens, pues de otra forma hubiera sido imposible terminar a tiempo para la sesión 25.

³⁸¹ Berault-Bercastel, 1853, p. 445.

³⁸² O' Malley, 2013, pp. 33-34. Reproduzco su traducción al inglés del decreto recogido en *Concilium Tridentinum* (1901-2001), 13/2, p. 108.

³⁸³ O' Malley, 2013, p. 35.

³⁸⁴ Así lo pormenoriza Jedin, 1966, p. 488.

Tras la recuperación del papa, este se encarga de nombrar una comisión para revisar los decretos, en la que únicamente se hace referencia a cuestiones relacionadas con el decoro «the pictures in the Apostolic Chapel are to be covered, as [is to be done] in other churches if they display anything obscene or obviously false, according to decree 2 in Session 9 [25] under Pius»³⁸⁵.

³⁸⁵ Traducción de O' Malley, 2013, p. 37, citando a *Concilium Tridentinum* (1901-2001), 9:1149. El documento oficial, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, pp. 329-33, dice lo siguiente:

«De la invocación, veneración y reliquias de los Santos, y de las sagradas imágenes.

Manda el santo Concilio a todos los obispos, y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas, sobre la intercesión e invocación de los santos, honor de las reliquias, y uso legítimo de las imágenes, según la costumbre de la Iglesia Católica y Apostólica; recibida desde los tiempos primitivos de religión cristiana, y según el consentimiento de los Santos Padres, y los decretos de los sagrados concilios; enseñándoles que los santos que reinan juntamente con Cristo, ruegan a Dios por lo hombres; que es bueno y útil invocarles humildemente, y recurrir a sus oraciones, intercesión, y auxilio para alcanzar de Dios los beneficios por Jesucristo su hijo, nuestro señor, que es solo nuestro redentor y salvador; y que piensan impiamente los que niegan que se deben invocar los santos que gozan en el cielo de eterna felicidad; o los que afirman que los santos no ruegan por lo hombres; o que es idolatría invocarles, para que rueguen por nosotros, aun por cada uno en particular; o que repugna a la palabra de Dios y se opone al honor de Jesucristo, (1 Tim. 1) único mediador entre los Dios y los hombres; o que es necedad suplicar verbal o mentalmente a los que reinan en el cielo.

Instruyan también a los fieles en que deben venerar los santos cuerpos (1. Cor. 3. 6.) de los santos mártires, y los otros que viven con Cristo, que fueron miembros vivos del mismo Cristo, y templos del Espíritu Santo, por quien han de resucitar a la vida eterna para ser glorificados (*Hycronym ad versus Vigilant*) y por los cuales concede Dios muchos beneficios a los hombres; de suerte que deben ser absolutamente condenados; como antiquísimamente los ordenó, y ahora también los condena la Iglesia, los que afirman que no se deben honrar ni venerar las reliquias de los santos; o que es en vano la adoración que estas y otros monumentos sagrados reciben de los fieles; y que son inútiles las frecuentes visitas a las capillas dedicadas a los santos con el fin de alcanzar su socorro. Además de esto, declara que se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración: no porque se crea que hay en ellas divinidad, o virtud alguna por la que merezcan el culto o que se les deba pedir alguna cosa, o que se haya de poner la confianza en las imágenes, como hacían en otros tiempos los gentiles, que colocaban su esperanza en los ídolos (Ps. 134); sino porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas; de suerte, que adoremos a Cristo por medio de las imágenes que besamos, y en cuya presencia nos descubrimos y arrodillamos; y veneremos a los santos, cuya semejanza tienen: todo lo cual es lo que se halla establecido en los decretos de los concilios, y en especial en los del segundo Niceno contra los impugnadores de las imágenes.

Enseñen con esmero los obispos que por medio de las historias de nuestra redención; expresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirme el pueblo recordándoles los artículos de la fe, y recapacitándoles continuamente en ellos: además que se saca mucho fruto de todas las sagradas imágenes, no solo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo les ha concedido, sino también porque se exponen a los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos, con el fin de que den gracias a Dios por ellos, y arreglen su vida y costumbres a los ejemplos de los mismos santos; así como para que se exciten a adorar, y amar a Dios, y practicar la piedad. Y si alguno enseñare, o sintiere lo contrario a estos decretos, sea excomulgado. Mas si se hubieren introducido algunos abusos en estas santas y saludables prácticas, desea ardentemente el santo Concilio que se exterminen de todo punto; de suerte que no se coloquen imágenes algunas de falsos dogmas, ni que den ocasión a los rudos de peligrosos errores. Y si aconteciere que se expresen y figuren en alguna ocasión historias y narraciones de la Sagrada Escritura, por ser estas convenientes a la instrucción de la ignorante plebe; enséñese al pueblo que esto no es copiar la divinidad, como si fuese posible que se viese esta con ojos corporales, o pudiese expresarse con colores o figuras. Destiérrase absolutamente toda superstición en la invocación de los santos, en la veneración de las reliquias, y en el sagrado uso de las imágenes; ahuyéntese toda ganancia sórdida, evítese en fin toda torpeza; de manera que no se pinten ni adornen las imágenes con hermosura escandalosa; ni abusen tampoco los hombres de las fiestas de los santos, ni de la visita de las reliquias, para tener comilonas, ni embriagueces: como si el lujo y la lascivia fuese el culto con que deban

Según apunta O' Malley, este documento era desconocido hasta la publicación en 2001 de la edición crítica de las *Actas del Concilio de Trento*. Sin embargo, su contenido no modifica las observaciones de Jedin, que apenas encontró nada referente al hecho artístico³⁸⁶. El texto presenta un ataque a la iconoclasia, con el que se pretende promover el uso didáctico de la pintura y acabar con la superstición que rodeaba al mundo de las reliquias y las imágenes. Las referencias a cuestiones estilísticas son prácticamente inexistentes, aunque quizás pueda apreciarse un apego a la literalidad de la escritura a la hora de la representación pictórica. Si estas objeciones son breves y sucintas, sobra decir que las referencias a la poesía son inexistentes.

Como se ha ejemplificado, el documento conciliar apenas aporta nada a nuestro estudio, aunque sienta las bases para entender las polémicas que se desarrollan en contextos más restringidos en torno a las décadas de 1560-1570, cuando se reflexiona sobre la aplicación de los decretos del Concilio a cuestiones artísticas³⁸⁷.

3.1.2. *El pensamiento escolástico como precedente*

Ya en el Nuevo Testamento tenemos pasajes en los que se evidencia un conflicto entre la carne y el espíritu

Los que son según la carne sienten las cosas carnales, los que son según el Espíritu sienten las cosas espirituales. Porque el apetito de la carne es muerte, pero el apetito del Espíritu es vida y paz. Por lo cual el apetito de la carne es enemistad con Dios y no se sujeta *ni puede sujetarse* a la ley de Dios. Los que viven según la carne no pueden agradar a Dios; pero vosotros no vivís según la carne, sino según el Espíritu, si es que de verdad el Espíritu de Dios habita en vosotros. Pero si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, este no es de

celebrar los días de fiesta en honor de los santos (Psalm. 52). Finalmente pongan los Obispos tanto cuidado y diligencia en este punto, que nada se vea desordenado, o puesto fuera de su lugar, y tumultuariamente, nada profano y nada deshonesto; pues es tan propia de la casa de Dios la santidad. Y para que se cumplan con mayor exactitud estas determinaciones, establece el santo Concilio que a nadie sea lícito poner, ni procurar se ponga ninguna imagen desusada y nueva en lugar ninguno, ni iglesia, aunque sea de cualquier modo exento, a no tener la aprobación del obispo. Tampoco se han de admitir nuevos milagros, ni adoptar nuevas reliquias, a no reconocerlas y aprobarlas el mismo obispo. Y este luego que se certifique en algún punto perteneciente a ellas, consulte algunos teólogos y otras personas piadosas, y haga lo que juzgare convenir a la verdad y piedad. En caso de deberse extirpar algún abuso, que sea dudoso o de difícil resolución, o absolutamente ocurra alguna grave dificultad sobre estas materias, aguarde el obispo, antes de resolver la controversia, la sentencia del metropolitano y de los obispos comprovinciales en concilio provincial; de suerte no obstante que no se decreta ninguna cosa nueva o no usada en la iglesia hasta el presente, sin consultar al romano pontífice».

³⁸⁶ Jedin, 1966, pp. 488-493.

³⁸⁷ Así lo estima Rábade Navarro, 1991, p. 199, el cual establece dos momentos claves en el ciceronianismo español, uno en 1529, antes del Concilio, y otro en inmediatamente posterior a su finalización. Estas observaciones se tratarán en el apartado dedicado al ciceronianismo.

Cristo. Mas si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia (Rom., 8: 5-10).

En este pasaje se observa el calado de la filosofía platónica y neoplatónica en diversas espiritualidades y teologías del cristianismo, fundamentadas en el desprecio de lo terrenal o carnal como etapa propia de la vía iluminativa que antecede la unión del alma con Dios. Este ascetismo de larga tradición busca sus raíces en el Evangelio y en las cartas de los Apóstoles, especialmente en los escritos paulinos. Desde la conversión que se reclama en Mt., 4: 17 «Convertíos, porque el Reino de los Cielos ha llegado» hasta la sustitución de la vida justa por la vida santa que reclama Jesús en las Bienaventuranzas. La imitación de Cristo, consumada en los ‘consejos’ evangélicos es el camino de perfección para alcanzar el mandato de Mt, 5: 48 «Sed perfectos como vuestro *padre* celestial es perfecto».

La ascética cristiana reclama una oración que escape a lo superficial y sea realmente medio de unión plena con Cristo³⁸⁸. Con la modernidad, se hace presente una tradición ascética moderada encarnada en personajes como Felipe Neri o en la espiritualidad del propio san Ignacio en la que se observa una «fascinación y entrega ante la Creación como sujeto creatural»³⁸⁹. Si bien, en algunos fragmentos de sus *Ejercicios espirituales* como ‘Principio y Fundamento’ (Ej., 23) o ‘Contemplación para alcanzar el amor’ (Ej., 230-237) aún hay reminiscencias de exponentes místicos como los *Vestigia Dei* de san Buenaventura o la *Aurora* (1612) de Jakob Böhme³⁹⁰.

El surgimiento de esta nueva corriente ascética es posible gracias a un cambio de sentido que tiene sus bases en la reconciliación entre Teología cristiana y aristotelismo, sostenida por santo Tomás de Aquino. La creación de la Universidad y la aparición de las Facultades de Teología en la misma, así como la traducción de obras griegas clásicas propiciaron la simbiosis del pensamiento filosófico, identificado con Aristóteles, con la Revelación. El aquinate sintetiza su pensamiento en la siguiente máxima «la gracia perfecciona la naturaleza», evitando así la dicotomía entre el cuerpo y el alma patente en los escritos agustinianos, repletos de reminiscencias al maniqueísmo y al platonismo³⁹¹. Tomás de Aquino propone una fusión entre el alma y el cuerpo, basándose en la metafísica aristotélica que domina la cosmovisión desde el siglo XIII hasta el XVII. Así

³⁸⁸ Quintana Cabanas, 2012, pp. 12-13.

³⁸⁹ López Hortelano, 2016, p. 569.

³⁹⁰ Citados por López Hortelano, 2016, p. 569.

³⁹¹ O’ Malley, 2013, p. 40.

pues, aunque Trento no se pronunciase sobre los fundamentos escolásticos, es posible identificar catolicismo y Escolástica en el período que sucede al Concilio³⁹². En este sentido, la Iglesia Católica encuentra en la metafísica tomista una herramienta para desmontar las bases de la herejía protestante.

No obstante, la tradición neoplatónica persiste fuera de las cátedras universitarias. Basta considerar las apreciaciones de Erasmo en el *Manual del caballero cristiano* (1526)³⁹³, donde utiliza la pertinencia de esa vuelta a lo esencial, por otra parte ya presente en los textos neotestamentarios, para atacar la legitimidad de los siete sacramentos. Son reveladoras las palabras de O' Malley

The attack sprang from a mentality that saw ritual observance, especially when embellished with rich furnishings, as a diversion from the truly spiritual or, worse, as a manipulative fraud.

El pensamiento erasmista sirve como base a los académicos que identifican el catolicismo postridentino con una burda manipulación de los fieles. Los estudios basados en esta asociación previa –algunos no intencionados– olvidan la novedad de la concepción antropológica tomista: la reconciliación entre el alma y el cuerpo resumida en la máxima «*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensibus*»³⁹⁴. Las producciones barrocas se alimentan de una nueva concepción epistemológica y antropológica a la que Ralph Dekoninck³⁹⁵ denomina «teología de lo visible». Es por tanto, necesario considerar que la cultura del espectáculo, lejos de ser un medio efectivo para la anulación de la razón del pueblo, es la consecuencia directa de una reinterpretación ‘retórica’ de la realidad. Como resume Chinchilla:

[O' Malley] parte del *genus demonstrativum* para hablar de una nueva visión religiosa y le da a la Retórica una dimensión más amplia, en términos de ‘visión del mundo’ y no como mera estrategia comunicativa. A partir de la definición de qué es un lugar común y el carácter fundamentalmente ‘realista’ de la literatura hispánica, O' Malley expone una [definición] de orden estilístico, en específico, la importancia del ‘género demostrativo’, para aproximarse a este problema, que también es el de la prédica de las pasiones: el ‘efecto de la presencia’³⁹⁶.

³⁹² O' Malley, 2013, p. 41.

³⁹³ Erasmo, 1995 [1503].

³⁹⁴ Tomás de Aquino, *Summa contra errores gentilium, sive De veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, q. II, art. III, 19.

³⁹⁵ Dekoninck, 2005, pp. 19-30.

³⁹⁶ Chinchilla Pawling, 2004, p. 201. Quizás cabría relacionar este ‘efecto de presencia’ planteado por O' Malley en «Content and Rhetorical Forms in Sixteenth-Century Treatises of Preaching» con el concepto de *imaginatio* al que apuntan Chinchilla y Fabre. Sobre la hipótesis que trabajamos, habría que

Esto es lo que afirma Ernesto Grassi³⁹⁷ al comentar el cambio de pensamiento que se observa en intelectuales italianos como Pico della Mirandola en su *De imaginatione*:

El término “Retórica” asume así un significado fundamentalmente nuevo: la “Retórica” no es ni puede ser el arte o la técnica de una persuasión exterior, sino el discurso que constituye ya la base del pensamiento racional.

La naturaleza y la realidad del Humanismo italiano residen en una nueva concepción del pensamiento filosófico. Al contrario y en oposición a la escolástica racionalista y logicista de la Edad Media tardía, el Humanismo examina la naturaleza del hombre en su evolución concreta, patética y ligada a la historia, esto es, en su relevancia histórica. [...]

La nueva era de la filosofía, el giro copernicano, no se inició ni con Descartes ni con Kant, sino con el Humanismo italiano. Pero las consecuencias que resultan de la nueva evaluación de la fantasía, del *ingenium*, de la preeminencia de la imagen, solo se pueden examinar sobre la base de un análisis ulterior de la naturaleza de la tradición humanista italiana.

3.1.3. *La renovación estética de la Compañía de Jesús*

Los primeros miembros de la Compañía habían sido educados según los preceptos de la teología escolástica desarrollados anteriormente. No obstante, las críticas a esta teología son frecuentes entre los propios jesuitas, pues la consideran «puramente especulativa».

La propuesta de la Compañía pasa por la unión de «la especulación con la devoción y el entendimiento espiritual (...) Este es nuestro deseo, esta es la premisa implícita en el plan de estudios de la Compañía». Sin llegar a considerar los deméritos y méritos de la teología especulativa que, por otro lado los jesuitas seguían en numerosos puntos, se podría intuir que un particular entendimiento de la misma enfocado a la acción favoreció la cultura visual que pretendía trasladar el intelecto al sentimiento.

La influencia teológica más palpable y aprobada por Roma, a lo largo del siglo XVI, era, por consiguiente, la que ejercía el Doctor Angélico. Y esta posición preeminente ya la tenía, aun antes del impulso dado por Pío V entre 1566 y 1572. Los jesuitas no podían, en modo alguno, ignorar el hecho, ni sustraerse a su influencia. Su propia adopción de Tomás fomentó aún más un movimiento que estaba ya muy en camino. Cuando Francisco de Toledo comenzó a enseñar en el Colegio Romano en 1559, llevó consigo desde la

consultar la obra de Shuger, 1993, en la que ya se plantea la necesidad de reinterpretar los estudios retóricos, no simplemente en términos estilísticos, sino considerando claves teológicas, psicológicas e históricas.

³⁹⁷ Grassi, 2015, pp- 80-82.

Universidad de Salamanca la tradición del brillante renacimiento de Aquino, iniciado allí a principios de siglo por Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y otros³⁹⁸.

Consideramos que, precisamente la Retórica es la alternativa jesuita a la especulación, con base en la teología de los sentidos, un modo de obrar «en el Espíritu, de corazón y en la práctica»³⁹⁹. Como Chinchilla pone de manifiesto, no hay un divorcio o confusión entre la manera de entender la imaginación y la memoria desde Aristóteles a la Modernidad, sino que lo que hay es realmente un «un desplazamiento mismo que va desde la mística a la Retórica»⁴⁰⁰.

3.1.3.1. Los *Ejercicios espirituales*

Los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio⁴⁰¹ se fundamentan en la meditación no transitoria, orientada a la conversión y a la renovación de la totalidad de la vida del individuo. Su finalidad es conocer la vocación del ser humano para encaminar sus actuaciones hacia la voluntad divina.

En este sentido, se observan evidentes concomitancias entre la tradición ascética renovada y la propuesta ignaciana⁴⁰². Inclusive, en las tres partes de las que se compone la meditación, especialmente en la ‘composición de lugar’ donde se apela a los sentidos como medio de conocimiento.

El proceso creativo de los *Ejercicios* tiene carácter tridimensional (hermenéutico, figurativo y místico) y propone una comunicación performativa⁴⁰³. Por una parte, el *círculo hermenéutico* de carácter puramente performativo en el que se encuentran: las Anotaciones (Ej. 1-29); las Adiciones (Ej. 73-90), además de las tres maneras de hacer penitencia (Ej. 82-86) y las notas correspondientes (Ej. 87-90); los modos de orar (Ej. 238-260); las «reglas para en alguna manera sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan» (Ej. 328-336); las reglas para ordenarse en el comer (Ej. 210-217), sobre la limosna (Ej. 337-344), aquellas para entender y sentir escrúpulos (Ej. 345-351)

³⁹⁸ O’ Malley, 1995, p. 306.

³⁹⁹ *Spiritu, corde, practice*. O’ Malley, 1995, p. 309, citando a M Nadal, 5, 227-231; Nadal, Pláticas, 43-45. Cfr. Nicolau, Nadal, 305-313.

⁴⁰⁰ Chinchilla, 2004, p. 147.

⁴⁰¹ El proceso de composición de los *Ejercicios espirituales* no fue unitario. Se tiene constancia de que Ignacio comienza a escribirlos durante su estancia en Manresa (1522) y los concluye en Roma (1541). Para obtener una visión más amplia del proceso compositivo, consultar la entrada «Historia del texto de los *Ejercicios Espirituales*» en el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, 2001, p. 1230.

⁴⁰² Quintana Cabanas, 2012, pp. 64-65.

⁴⁰³ Sigo la exposición de Trías, 2006, pp. 33-49.

y las que se relación con el sentido verdadero que se debe tener en la Iglesia militante (Ej. 352-370), junto con el fin de los *Ejercicios* (Ej. 21) y el Presupuesto (Ej. 22).

En segundo lugar, el *círculo figurativo* al que corresponden las dos últimas semanas de ejercicios. A este corresponden, para la primera semana, el Examen particular (Ej. 24-26), el Examen general (32-42) y la confesión general (Ej. 44) con las correspondientes notas y ejercicios de cada uno. Para la segunda, aquellos centrados en los misterios de la vida de Cristo: el «llamamiento del rey temporal» (Ej. 91-100), el «preámbulo para considerar estados» (Ej. 135-168) y el «preámbulo para hacer elección» (Ej. 169), para concluir con el consejo ignaciano «para emendar y reformar la propia vida y estado» (Ej. 189). Siguiendo este esquema, a la tercera semana corresponden los Ej. 190-208 y 289-198 y a la cuarta los Ej. 218-229 y 229-312.

Según esta clasificación lo esencial de la experiencia ignaciana es el *círculo místico*, en el cual «la imaginación está presente en la unión del simbolizante y el simbolizado», es decir, «la relación entre Criador y Señor y la persona o sujeto»⁴⁰⁴. Estarían incluidos en esta categoría los ejercicios Principio y fundamento (Ej. 23) y la Contemplación para alcanzar el amor (Ej. 230-237).

En esta espiritualidad moderna ignaciana, el sujeto toma parte activa, pues es el ser generador del proceso de conocimiento a partir de la imaginación simbólica⁴⁰⁵. Esta imaginación simbólica se entiende si hacemos alusión al término símbolo tal y como lo hace la escuela de la mitocrítica, descartando la asociación que otras corrientes establecen entre el símbolo y el signo. En este caso, podríamos hablar del símbolo como una epifanía, es decir, revelación⁴⁰⁶. Entramos aquí en la consideración del carácter místico de los *Ejercicios espirituales*.

En consonancia con la renovación de la ascética antes citada, cabría hablar de una renovación de la mística. Pues la mística ignaciana no engloba un saber filosófico, sino que es

Un progreso en la relación con la Alteridad, con el Misterio que se va desvelando y, a su vez, que se va profundizando en lo Incontenible en lo Indecible. Por lo tanto, la vida mística es fruto de una experiencia⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ López Hortelano, 2016, p. 171.

⁴⁰⁵ Es decir, tiene lugar el acontecimiento del encuentro con Cristo. Si bien hoy día es complicado entender la espiritualidad de forma distinta a esta, dicha consideración supuso un gran avance en los modos de oración y vida espiritual de la época.

⁴⁰⁶ Confrontar Durand, 1964.

⁴⁰⁷ López Hortelano, 2016, p. 547.

Esta renovación de la mística y de la ascética, de marcada modernidad por la implicación activa del individuo, ya está vaticinada en el mensaje paulino «porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo, siendo entendidas por medio de las cosas hechas, de modo que no tienen excusa» (Rom., 1: 20). Más adelante, la cisterciense Beatriz de Nazareth⁴⁰⁸ (1200-1269), en línea con la renovación tomista de la teología, propone un camino ascético que avanza desde lo visible a lo invisible. La Contrarreforma se adhiere a este principio, pues comparte un fundamento teológico de renovación hacia la teología de lo visible.

Así, los *Ejercicios espirituales* no sitúan al ejercitante frente a un texto, sino frente a la recreación de una imagen o conjunto de ellas.

Los *Ejercicios* se basaban en su mayor parte en los evangelios y recomendaban específicamente que se leyeran, cosa que muchos tenían que hacer en traducciones vernáculas. No obstante, de acuerdo con la tradición de la *Devotio Moderna*, los *Ejercicios* no ponen al ejercitante tanto frente a un texto, cuanto ante una escena o imagen. Aunque los ejercitantes podían leer pasajes del evangelio al hacer los *Ejercicios*, igualmente podían leer una vida de Cristo⁴⁰⁹.

En palabras de von Balthasar⁴¹⁰:

Se emplean los sentidos corporales y la imaginación para hacer presente algo espiritual con una presencia de rasgo evidentemente inferior a la experiencia propiamente mística. [...] Ante la lectura de Ignacio se nos plantea el problema en un primer momento con una disyuntiva entre sentidos corporales y sensibilidad mística que, sin embargo, parecen incluirse recíprocamente.

Por otro lado, el elemento clave de los *Ejercicios espirituales* es la ‘memoria’. Tanto es así que el ejercitante se ve obligado a recurrir a ella en la mayoría de las prácticas propuestas por el libro.

[...] El “inicio” espiritual del camino de los *Ejercicios*, se realiza como la elaboración de las tres facultades: saber-inteligencia -en donde el ejercitante da cuenta de su estado-memoria -la fuerza del discernimiento de aquello que soy – y voluntad; no solo las cuatro semanas de los ejercicios sino también las etapas que se recorren en lo que se podría llamar *micromemoria* del tiempo que pasa; pero aún más, el pequeño libreto de los *Ejercicios* es también una invención, que me parecía en este momento y me sigue pareciendo siempre fundamental: el preámbulo de la composición de lugar en la contemplación evangélica⁴¹¹.

⁴⁰⁸ Faesen, 2000.

⁴⁰⁹ O’ Malley, 1995, p. 317.

⁴¹⁰ Von Balthasar, 1985, pp. 334-335.

⁴¹¹ Fabre, 2013, p. 17.

El libro de Ignacio, aun basándose en la composición de lugar, no aporta al ejercitante ninguna imagen predeterminada. En cambio, se busca que el ejercitante autorreproduzca una imagen, la cual le genere tal violencia que le conduzca al rechazo. Solo mediante esta liberación o catarsis podrá contemplar a Dios sin ambages. En definitiva, podríamos definirlo como un texto destinado a la moción de los sentidos interiores, encaminado hacia la búsqueda del yo cartesiano. En esta línea, señala Fabre la inversión de sentido de los mismos, pues los *Ejercicios*, en su origen, no son de ningún modo susceptibles de ser ilustrados al estar exentos de una «función mnemotécnica, de cuya memorización se obtenga una pedagogía de la virtud»⁴¹².

Sin embargo, la interpretación que la Compañía, amenazada por una triple crisis –epistemológica, teológica y eclesial⁴¹³– hace del texto posteriormente, es radicalmente distinta.

⁴¹² Chinchilla Pawling, en Postfacio a Fabre, 2013, p. 341.

⁴¹³ Referenciadas Fabre, 2013, p. 17.

3.2. Modelos escolares

Sería imposible resumir aquí las propuestas del Humanismo renacentista y las transformaciones que trajo aparejadas, si bien, podemos enunciar un concepto clave con sus respectivas derivaciones: la sustitución de los modelos medievales por los modelos clásicos y patrísticos (no podemos olvidar que el movimiento humanista es posible gracias al descubrimiento de textos clásicos que fueron traídos por los intelectuales de Constantinopla tras su caída). Por consiguiente, el movimiento utilizará la disciplina retórica, la cual «se preocupaba por el arte de la persuasión, que comprometía tanto a la imaginación y a los sentimientos como al entendimiento. La Retórica era de ese modo un directo y a veces explícito reto a la dialéctica, núcleo central del sistema escolástico»⁴¹⁴.

Asimismo, la Retórica se consideraba una disciplina útil para fomentar las buenas costumbres. De ningún modo, el Humanismo estaba desprovisto de un carácter moral. Se entendía que la forma bella estaba intrínsecamente relacionada con un acto bueno. Además, se creía firmemente que las artes eran un medio para traducir la verdad «en un estilo personal de sentir, de ver, de comportarse»⁴¹⁵.

Los jesuitas primigenios (Ignacio, Salmerón, Laínez, etc.) se forman en una tradición bajomedieval y guardan ciertos recelos hacia el Humanismo por sus vinculaciones erasmistas.

De hecho, Nadal mantiene en un primer momento una postura anti-humanista que es pronto superada por las opiniones de Perpinyá, profesor de Retórica en el Colegio Romano. En 1565, los jesuitas fueron conscientes de que utilizar la Retórica en sus clases les permitía «hacer la especulación teológica pastoralmente significativa»⁴¹⁶.

En 1565 Pedro João Perpinyá, un distinguido portugués, profesor de Retórica en el Colegio Romano, argüía en un memorándum, con la intención de que llegara a la dirección de los jesuitas de Roma, que, si la verdad sin adornos excitaba el amor a ella, tanto más se inflamaban los sentimientos cuanto el lenguaje que la expresaba era más acorde con la sublimidad del tema. Era este un típico argumento para los jesuitas, quienes desde el principio estaban convencidos de que provocar las emociones era determinante para un ministerio eficaz; tampoco hace falta insistir en la agradable coincidencia de este

⁴¹⁴ O' Malley, 1995, p. 311.

⁴¹⁵ O' Malley, 1995, p. 312.

⁴¹⁶ O' Malley, 1995, p. 313.

argumento con la apropiación interior de la verdad promovida por la “teología mística” de los jesuitas⁴¹⁷.

Los jesuitas se sirven de los modelos clásicos del Humanismo, principalmente por el contenido ético y por la forma retórica del estilo persuasivo –aunque el propio Ignacio reprendiera a algún padre recordándole que los clásicos eran los «despojos de Egipto»⁴¹⁸. Esta adaptación implicaba una purga de los textos que se consideraban inmorales, sobre todo si tenemos en cuenta que el público al que estaban dirigidos (niños y adolescentes) era incapaz de discernir críticamente. Esta máxima no era propia de la educación jesuita, sino que estaba ampliamente difundida en el contexto humanista: la educación, si no contribuía a formar la moral, estaba desprovista de todo sentido.

Por otro lado, mantuvieron una actitud más conservadora en lo que a las traducciones y ediciones de textos sagrados se refiere. Este comportamiento es predecible teniendo en cuenta el clima antiprotestante en el que se funda la Compañía. La lectura de Erasmo se prohíbe en sus colegios y se desaconseja a los correligionarios. Así, se desarrolla una postura general de rechazo, aunque existen excepciones⁴¹⁹.

Asimismo, el carácter retórico de los textos de la Compañía de Jesús refleja una ruptura con el protestantismo. Para la Compañía «la naturaleza humana (pese a su fragilidad y tendencia al pecado), es el camino que debe aprovecharse para alcanzar la salvación»⁴²⁰. El pensamiento protestante, en una línea opuesta, separa radicalmente el mundo de la fe de la propia naturaleza.

Para la Compañía de Jesús, la misericordia debía ennoblecer y sustentar la naturaleza humana, no aplastarla y destruirla. Gracias a esta “corrupción”, los jesuitas pudieron asimilar la cultura mundana, apropiándose de la filosofía y el arte paganos. Y esta misma perspectiva también le permitió pactar con el Humanismo. Los sentidos están ahí en cada hombre, la razón también, pero suponen el alma como unidad de síntesis capaz de imaginar, ver, oír, tocar, plegarse hasta el misterio de Cristo hecho carne y sangre como nosotros. Puesto que el Verbo se hizo carne, el hombre está llamado a desplegar sus propias partes, abriéndose al misterio, percibiendo y sintiendo según su “ascenso”, negando sus sentidos y, sin embargo, inseparables de él. Pues el espíritu sigue expuesto al aturdimiento de éstos, a los obstáculos de una naturaleza “animal” que le impide la apropiación de nuestro *deseo de ser*, que no es otra cosa que devenir *invisibles* en calidad de *carnales*⁴²¹.

⁴¹⁷ O’ Malley, 1995, p. 313.

⁴¹⁸ O’ Malley, 1995, pp. 314-315.

⁴¹⁹ Para profundizar, consultar Pascual Cebollada, 1990.

⁴²⁰ Kuri Camacho, 2009, p. 202.

⁴²¹ Kuri Camacho, 2007, s. p. (en línea).

3.2.1. *La polémica imitativa*

En la Edad Moderna, la elección de una u otra forma estilística se vincula frecuentemente a una toma de posición ideológica. Estamos ante una disputa que enfrenta al Humanismo con la teología escolástica, o mejor dicho a «dos modos de concebir y analizar la realidad: el *modus rhetoricus* y el *modus philosophicus*»⁴²² y que, a su vez, suscita el debate dentro de la propia Universidad: las diferentes facciones cuestionan qué se enseña, cuál es su importancia, cuándo se enseña o cuál debe ser su influencia en materias cercanas. La escuela retórica o poética elegida impregna todo el universo cultural, educativo y literario moderno, dado el carácter propiamente retórico de la realidad que reviste a dicho mundo⁴²³.

En palabras de Alejandra Soria⁴²⁴:

(...) la vida buena y virtuosa que propone la Retórica sacra es la única forma posible de ser dentro del sistema social. Sin embargo, y como lo menciona Luhmann, toda afirmación trae consigo su propia negación; es por ello que el trabajo del predicador es recordarle a los fieles cómo deben conducirse por la tierra para evitar el castigo eterno. La nueva retórica es una herramienta útil para comprender mejor la estructura argumentativa del discurso retórico. A pesar de eso, en ella se pierde aquella esencia que hace de la Retórica una ética para la vida buena y virtuosa. Un discurso no solo necesita de la lógica de la argumentación para ser persuasivo, sino, sobre todo apelar a las emociones. Y, para esto, el orador necesita tener algo de poeta o de divino. Además, la palabra se refuerza con las obras y la vida; por lo que para que un discurso tenga peso y trascendencia, para que sea validado y aceptado como verdadero y legítimo, es necesario que quien lo predica lleve una vida que sea coherente con su palabra. Por este motivo se insiste a lo largo de esta investigación que la Retórica es una ética y no solo una forma correcta y elegante del discurso.

Cualquier enseñante o autor que tuviera pensado llevar sus obras a la imprenta tomaba una de estas posiciones, a veces explícita, otras implícitamente, a menudo siendo consciente de su posicionamiento y otras, simplemente, siguiendo el estilo predominante en su círculo más cercano –la Corte, la Orden, la Universidad, etc.⁴²⁵. Podrían señalarse cuatro corrientes:

⁴²² Espino Martín, 2016, p. 67.

⁴²³ Ya expusimos nuestra teoría acerca de la construcción retórica de la realidad en la propuesta metodológica de la tesis.

⁴²⁴ Soria Gutiérrez, 2014, p.242.

⁴²⁵ Resumidas por Gómez Redondo, pp. 5-6.

3.2.1.1. Del ciceronianismo al anticiceronianismo (eclecticismo)

La cuestión de la imitación es la base de la literatura moderna. Como apunta Pinciano en su *Filosofía antigua poética* «Toma la *Poética* [aristotélica] diferencias de las cuales constituye sus especies, según las diferentes imitaciones»⁴²⁶. Por ello, la elección del modelo es fundamental.

Las disquisiciones acerca de qué dechados debían condicionar la creación del artista comienzan en la Antigüedad e impregnan el período áureo. En sus comienzos, esta polémica afecta, como es natural, a la lengua latina⁴²⁷, aunque después cale en los manuales preceptivos en lengua castellana.

Quintiliano, en el siglo I, ya propone a Cicerón como modelo único para alcanzar la elocuencia. En los albores del Renacimiento, surgen las posturas enfrentadas de Dante, Petrarca y Coluccio Salutati. En el Quattrocento, aparecen nombres como los de Leonardo Bruni, Leon Battista Alberti y Flavio Biondo.

El espíritu combativo se hace más personal a medida que el Humanismo se consolida: desde la disputa de Pietro Bembo con Giovanni Francesco Pico⁴²⁸, hasta la publicación del *Ciceronianus* de Erasmo que traslada la polémica fuera de las fronteras italianas.

Alrededor de la *imitatio* se perfilan las dos tendencias fundamentales del período literario áureo⁴²⁹. Se distinguen dos bandos bien diferenciados: los eclécticos (partidarios de imitar lo mejor de los mejores, teniendo el máximo modelo en uno mismo, según una concepción neoplatónica de la obra literaria) y los ciceronianos (partidarios de imitar a un solo autor, el mejor en cada género, y siempre con la finalidad de superar dicho modelo).

La mayoría de estudiosos sostienen la idea de que en España solo contamos con un ciceronianismo moderado, influido por las ideas erasmistas difundidas en España por Lorenzo Palmireno, Fox Morcillo y García Matamoros. Se estima que la Compañía de Jesús —representante del mismo— se encargó de difundirlo en las

⁴²⁶ López Pinciano, 1596, p. 127.

⁴²⁷ Expondremos de manera breve estas polémicas pues, aunque nuestros textos estén escritos en castellano, consideramos que es vital entender el debate imitativo que sustenta los posteriores manuales preceptivos de la Compañía.

⁴²⁸ Miró, 2017, pp. 9-10. Oriol Miró dedica su estudio a la traducción del epistolario *De imitatione* entre Pico y Bembo en el que ambos disertan sobre la forma más adecuada de emprender la creación estética. Por un lado, Bembo aboga por una estética clasicista fundamentada en la teoría del autor único, mientras que Pico, influido por Poliziano, es partidario de la tendencia ecléctica.

⁴²⁹ Miró, 2017, p. 12.

Cátedras de Retórica que ocupó en la universidad y en sus propios colegios. No hay que olvidar que la vinculación de la Compañía a la cultura del impreso facilitó la difusión de los manuales de sus profesores tanto en sus colegios como fuera de ellos.

Sin embargo, habría que aclarar varias posiciones. Por un lado, es cierto que existió desde un primer momento una vinculación de la Iglesia con el ciceronianismo: Sadoletto y Bembo, principal representante de la corriente clasicista italiana, fue uno de los secretarios de cartas latinas de León X y, como consecuencia, sirvió de modelo para las composiciones de asunto religioso.

A esto hay que sumar la actitud beligerante de la Iglesia después del Concilio. Apunta Chinchilla que «después de Trento prácticamente ya no se dieron tratados de Retórica al modo de los humanistas; ésta se tornó retórica sacra, de la cual hubo una eclosión de textos, además de un sinnúmero de manuales para su enseñanza»⁴³⁰.

Por otro lado, el ciceronianismo inicial de la Compañía va acercándose de forma paulatina a la tendencia ecléctica. Según Monfasani⁴³¹, hubo en la Compañía ciceronianos acérrimos entre los que podríamos citar a Cipriano Suárez, Carlo Reggio, Francesco Benci, Pedro Perpiny, Edmund Campion, Iacobus Pontanus, Famiano Strada o Francesco Negrone. Esta tendencia se relaja con el tiempo. Miró, siguiendo a Dellaneva⁴³², señala como hito la publicación de la *Bibliotheca selecta* (1593) de Antonio Possevino. En el apéndice de esta obra, que se publicará más tarde de manera exenta, el jesuita resume toda la polémica y queda patente su filiación ecléctica.

En los colegios españoles, la tendencia ecléctica es de menor calado, al no ser especialmente didáctica. La intención de los profesores era encontrar la forma más eficaz para que sus alumnos escribiesen un buen latín. El manual por excelencia era el *Thesaurus* (1597) del padre Bartolomé Bravo.

En cuanto a los autores, se recomienda la lectura de Cicerón y de algunos textos de Virgilio. Es muy llamativa la influencia virgiliana en la poesía religiosa neolatina de los alumnos de la Compañía que, si bien no es objeto de nuestra edición, hemos podido consultar durante la realización del presente estudio.

⁴³⁰ Chinchilla Pawling, 2004, p. 99.

⁴³¹ Monfasani, 2004, pp. 375-376.

⁴³² Dellaneva, 2007, citado por Miró, 2017, p. 69.

Prácticamente, podríamos afirmar que los textos escolares constituyen un *contrafactum* a lo divino de la *Eneida* o de alguna de sus reescrituras bajomedievales, a medio camino entre el centón y la burda copia.

3.2.1.2. El ramismo

Corriente cultivada por los seguidores de Pierre de la Rameé, catedrático de la Retórica de La Soborna. Su labor estuvo centrada en la producción de materiales pedagógicos, como el resumen de la teoría retórica de Omer Talon en sus *Audomari Talaei Rhetoricae* (1572). Realmente, las enseñanzas de Pierre de la Ramée no contenían nada contrario a la fe católica, pero su trayectoria vital estuvo plagada de vicisitudes: la condena a Aristóteles en su tesis doctoral de 1537, la duda hacia la autoridad de Cicerón, su conversión al protestantismo que le llevó a ser destituido en varias ocasiones de su Cátedra en París, etc.⁴³³. Además, su condición de heterodoxo es ampliamente conocida en España, como muestra el informe que el embajador español en Francia emite sobre él⁴³⁴.

3.4.1.3. El tacitismo

Basado en el estilo lacónico. Se entiende por laconismo la imitación de los autores latinos de la Edad de Plata. El laconismo surgió como una alternativa al ciceronianismo, mediante la recuperación de autores españoles como Séneca, Salustio o Tácito a partir de la influencia de Justo Lipsio. El tratado de Retórica de Gracián, *Agudeza y arte de ingenio*, sigue esta preceptiva laconista inspirada en las sentencias de Séneca. El laconismo se configura como opuesto del asianismo retórico⁴³⁵. Gracián⁴³⁶ lo define del siguiente modo en el discurso 61:

Descendiendo a los estilos en su hermosa variedad, dos son los capitales, redundante el uno, y conciso el otro, según su esencia: asiático y lacónico, según la autoridad. Yerro sería condenar cualquiera, porque cada uno tiene su perfección y su ocasión. El dilatado es propio de oradores; el ajustado de filósofos morales.

⁴³³ Gil Fernández, 2003, pp. 91-93.

⁴³⁴ Reproducido por García Cárcel, 1980, p. 304, citado por Gil Fernández, 2003, p. 62.

⁴³⁵ García López, 2001, p. 157.

⁴³⁶ Gracián, 1969 [1648].

La teoría literaria de Gracián es una excepción dentro de la Compañía de Jesús que recomienda en la *Ratio Studiorum* la enseñanza de las obras de Cicerón⁴³⁷:

La excepcionalidad de Gracián se evidencia en aforismos como los siguientes, donde plasma su desengaño: «En el mundo las cosas no son útiles por su ser, sino por lo que parecen»⁴³⁸; «El saber se convierte en apariencia e imaginación»⁴³⁹. Ciertamente, la Compañía condenó el pensamiento de Gracián que amenazaba a una Orden acusada de laxitud. Pero, al mismo tiempo, siguieron su técnica ficcional, ya que casaba con el espíritu contrarreformista español, situándose el aragonés como un «creador exponencial de dicha corriente»⁴⁴⁰.

Como conclusión, la adhesión al ciceronianismo cuando hablamos de enseñanza, sobre todo, de la lengua latina, es evidente, como también se reconoce en el programa de estudios una fijación por la repetición ‘machacona’ de ciertos pasajes y autores por miembros de la Compañía. Queda patente en las opiniones del tratadista jesuita Francisco Idíáquez, de gusto afrancesado⁴⁴¹, que llega a rechazar drásticamente ese *modo rhetoricus* de entender el mundo:

Los mayoristas en uno de los libros de *Natura Deorum*, de Senectute, en una paradoja, o en una tusculana, quedarían cebados a promover con cultura, y viveza de estilo un discurso, no ya oratorio, que basta se funde en la verisimilitud, sino filosófico, cuyo fundamento es la verdad misma⁴⁴².

⁴³⁷ «Los preceptos, si bien se pueden tomar y analizar los de cualquier autor, sin embargo, en la prelección cotidiana no se han de explicar sino los libros retóricos de Cicerón, con la Retórica y si parece bien, la Poética de Aristóteles. El estilo (aunque se toman también como muestra los más destacados historiadores y poetas) se ha de aprender casi exclusivamente de Cicerón, cuyos libros son todos aptísimos para el estilo, si bien se leerán sobre los discursos, para ver en ellos los preceptos del arte puestos en práctica» (*Reglas del profesor de Retórica*, Labrador, 1986, p. 209)

«En la propiedad y riqueza de vocabulario, explíquese en las prelecciones diarias Cicerón solo de los oradores, y por lo general los libros que tratan de filosofía moral; de los historiadores César, Salustio, Tito Livio, Curcio y otros semejantes; de los poetas, principalmente Virgilio, exceptuadas las églogas y el libro IV de la Eneida. Explíquense además odas selectas de Horacio y también elegías, epigramas y otros poemas de poetas antiguos ilustres, con tal de que estén expurgados de toda obscenidad» (*Reglas del profesor de Humanidades*, Labrador, 1986, p. 223).

⁴³⁸ *El Criticón*, II, VII, citado por Grande Yáñez y Pinilla Burgos, 2004, p. 15.

⁴³⁹ *El Criticón*, II, VI, citado por Grande Yáñez y Pinilla Burgos, 2004, p. 15.

⁴⁴⁰ Grande Yáñez y Pinilla Burgos, 2004, pp. 18-19.

⁴⁴¹ En el Prólogo de su obra *Prácticas e industrias...*, 1758, deja clara su filiación:

«Obedecí luego a este orden, y formé con la extensión, que se me mandaba, un papel, en que entre suponiendo: lo primero, que la causa de estar en Francia tan floridos los estudios de letras humanas, consiste en la exactitud, con que se guarda el método, que el *Ratio Studiorum* prescribe. Que los medios para que reflorézcan las letras humanas a imitación de la Francia, se han de sacar de las reglas del *Ratio Studiorum*, y de la práctica de ellas que hay en la Francia misma. Que en España, donde por lo regular los colegios no tienen más que tres Maestros, no podemos practicar todo lo que previene el *Ratio Studiorum* en las Reglas del Prefecto, y demás maestros».

⁴⁴² Idíáquez, 1758, p. 59.

De la insistencia en el dechado ciceroniano en lo que respecta a la enseñanza del latín no queda ninguna duda, la obra programática de Idiáquez lo corrobora:

un joven, que saliese de la Gramática (echándolo corto) con dos docenas de epístolas, con un par de oraciones selectas, y un libro filosófico de Cicerón, bien sabidos de memoria, se hallaría hecho a tan castizo estilo, y sabría imitar a Cicerón en hablar latón con chiste en el estilo familiar, con majestad en el oratorio, y con peso en el filosófico. Los jóvenes así una vez cebados en Cicerón, no acertarían en todo el tiempo de sus estudios mayores a dejarle de las manos día, y noche. Bien podemos, con ciertas esperanzas, de que salgan grandes latinos, repetir a los jóvenes continuamente, hablando de las obras de Cicerón: *Nocturna versate manu, versate diurna*. Este fue el principal medio, por el cual la Francia vio un tan escogido latino aquel su Delfín a quien con tanto acierto enseñó las letras humanas su maestro el obispo de Meaux⁴⁴³.

Pero la preceptiva cambia: el *modus rhetoricus* llegó a convertirse en predominante conforme avanzaba cronológicamente la Edad Moderna y, con ella, sus sucesivas crisis en la única forma de predicar una verdad tambaleante. En los próximos apartados veremos cómo, en una primera etapa, se intensifica el *pathos* del *ingenium* ciceroniano y después de su rechazo por la élite ilustrada, se consolida el gusto por el estilo conceptista. No hay que olvidar que nuestros textos forman parte de un contexto escolar, pero a la vez muy reducido y concreto: la Congregación. El mundo letrado en el que los alumnos pretenden insertarse valora, sobremanera, la *varietas*, la erudición y los juegos de ingenio.

⁴⁴³ Idiáquez, 1758, p. 60.

3.3. La preceptiva poética castellana de la Compañía de Jesús

Aunque el latín es la lengua de cultura, la Compañía de Jesús compone, declama y predica en castellano en la Península. Las motivaciones son varias: por un lado, es la única forma de llegar al pueblo llano y, por otro, la ‘buena’ utilización de la lengua castellana es un arma poderosísima para detentar un lugar en los espacios de sociabilidad modernos.

Según nuestra aproximación, la poesía de la Congregación jesuita⁴⁴⁴ consta de unos rasgos propios determinados por la temática, el contexto performativo y los modelos particulares de la Compañía. Empero, son pocos los que han hablado hasta el momento de una ‘poética jesuita’ como tal. La aportación más interesante es la realizada por Pérez Pascual⁴⁴⁵. Este autor propone una serie de modelos –el *Arte de la Poesía* de Juan Díaz Rengifo, la primera parte de la *Poesía espiritual* de Pedro de Montemayor o los moldes reproducidos en el *Cancionero de Jesuitas*–. Del mismo modo, merece ser reseñado el estudio sobre la obra de Francisco Medrano que Ponce Cárdenas llevó a la imprenta en 2005⁴⁴⁶. Ambos se enfrentan a la misma problemática: la falta de estudios de conjunto sobre la poesía de la Compañía de Jesús.

3.3.1. *El Cancionero de Jesuitas*

Detengámonos ahora brevemente en el titulado por Rodríguez Moñino, *Cancionero de Jesuitas*. Desde mediados del siglo XX, han sido muchos los que han reclamado el estudio de la poesía religiosa del Siglo de Oro, relegada a un eterno olvido, entre ellos el especialista Bruce Wardropper⁴⁴⁷ o el célebre académico Dámaso Alonso⁴⁴⁸. Aunque la labor bibliográfica y los estudiosos sobre poesía religiosa en general han proliferado en los últimos años, puede considerarse a Antonio Rodríguez Moñino como precursor. El erudito se dispuso a estudiar tres manuscritos inéditos que consideró específicamente jesuitas: el *Cancionero sevillano de Fuenmayor* –que se completa con el

⁴⁴⁴ Podríamos incluirla en la clasificación de ‘circunstancial’ que propone Wardropper, 1985, pp. 196-200, aunque con matizaciones.

⁴⁴⁵ Pérez Pascual, 2003.

⁴⁴⁶ Medrano, 2005.

⁴⁴⁷ Wardropper, 1985, p. 195

⁴⁴⁸ Alonso, 1960, p. 29.

Cancionero sevillano de la Hispanic Society⁴⁴⁹—, el *Rosal de divinos versos* y el *Cancionero de Jesuitas*⁴⁵⁰.

La composición de estos cancioneros es una práctica habitual en la época. Existen obras ampliamente difundidas como el *Cancionero general de la doctrina cristiana, muy útil y provechoso en todo género de verso castellano*⁴⁵¹ (1579) de Juan López de Úbeda⁴⁵² o *Las obras de Boscán y Garcilaso trasladadas en materias cristianas y religiosas*⁴⁵³ (1575) de Sebastián de Córdoba, que contrahacen a lo divino las obras de Garcilaso y el *Cancionero general* de Hernando del Castillo, respectivamente.

El contenido del *Cancionero de Jesuitas* no resulta especialmente relevante para nuestro estudio. Estamos ante un manuscrito de alrededor de 500 folios⁴⁵⁴ que aún permanece inédito en la Real Academia Española de la Lengua, institución a la que los propietarios, Rodríguez Moñino y su mujer María Brey, lo donaron tras su muerte. Se trata de un volumen facticio de finales del XVI en el que se incluyen poemas de autores consagrados —de ahí su falta de interés para nuestra investigación— y no de los propios alumnos o maestros de la Compañía⁴⁵⁵. Entre los poetas elegidos destacan: fray Luis de León, el padre Carillo y el padre Pedro de Tablares, Boscán, Garcilaso, Camoens, Sebastián de Córdoba, Francisco de Figueroa, Lope de Salinas, Hurtado de Mendoza, el carmelita Pedro de Padilla, Francisco de Garay, Lupercio Leonardo de Argensola, Jorge de Montemayor, etc. Para concluir, el *Cancionero* se cierra con una «Tabla de los principios de la poesía española» de clara finalidad didáctica.

Además, presenta una descripción de los esquemas métricos italianos más importantes al modo de un ‘arte poética’, en la cual las formas italianas del soneto, la octava, la lira, la *ballata*, o la canción salen reforzadas frente a las formas españolas. Podríamos aventurar la predilección por las formas italianas de la preceptiva jesuita, al menos en lo que a la poesía religiosa o de estilo elevado respecta, pues su utilización es

⁴⁴⁹ *Cancionero sevillano B 2495 de la Hispanic Society of America*, 2004, pp. 32-37, citado por Labrador Herraiz, 2007, p. 49.

⁴⁵⁰ Labrador Herraiz, 2007, p. 48.

⁴⁵¹ López de Úbeda, Juan, *Cancionero general de la doctrina cristiana, muy útil y provechoso en todo género de verso castellano*, Alcalá de Henares, en casa de Juan Íñiguez de Lequerica, 1579.

⁴⁵² Labrador Herraiz considera que la extensa obra religiosa de López de Úbeda, en la que destaca el *Cancionero general* (1579) o el *Vergel de flores divinas* (1588), sirve como base para la creación del *Cancionero de Jesuitas*, al cual se trasladan veintiuna composiciones.

⁴⁵³ Córdoba, Sebastián de, *Las obras de Boscán y Garcilaso trasladadas en materias cristianas y religiosas*, impreso en Granada, en casa de Rene Rabut, a costa de Francisco García mercader de libros, 1575.

⁴⁵⁴ *Cancionero de Jesuitas*, Real Academia Española de la Lengua, RM6226.

⁴⁵⁵ Labrador Herraiz, 2007, p. 58.

una constante en las producciones, manuales de preceptiva en general y en nuestra poesía escolar en particular, cuyos modelos predilectos son la octava y la canción real. Asimismo, la recopilación contiene poesía religiosa mariana, para la que se elige el molde estrófico de la octava (f. 468). Por otro lado, es curioso que el manuscrito contenga la reproducción parcial de la *Araucana* de Alonso de Ercilla, lo que da cuenta de la estimación del modelo épico.

En palabras de Labrador Herraiz:

Este cancionero es prueba evidente de la vitalidad de la poesía culta, en especial de la poesía religiosa que había descubierto un riquísimo filón en la poesía profana aplicándole todas las fórmulas imaginable para convertirla en poesía divina, de provecho. Los jesuitas vieron en ella una forma insuperable para llevar la doctrina católica a las urbes, pues vieron en ella un arma para defender y propagar las conclusiones de Trento. Por medio de la poesía se llevaba a las calles las vidas de santos, los misterios de la fe envueltos en las mismas melodías, metros y rimas con que se acompañaban con la guitarra los temas profanos⁴⁵⁶.

Para comprender esta producción quizás sea necesario un estudio profundo que atienda a los modelos propuestos. Así, se podría proponer la idea de una estética común y compartida en los colegios de la Compañía⁴⁵⁷.

3.3.2. *El Arte poética española de Rengifo o «arte de consonantes para inquietar muchachos»*⁴⁵⁸

Las producciones contenidas en el *Cancionero de Jesuitas* se difundieron masivamente a través de la obra de preceptiva por antonomasia de la Compañía de Jesús: el *Arte Poética española*, manual publicado por el padre Diego García, con seudónimo de Díaz Rengifo en 1592⁴⁵⁹.

No nos detendremos aquí en la trayectoria vital del personaje a la que Pérez Pascual dedica un extenso apartado de su artículo, simplemente exponemos algunos datos sobre su genealogía y ocupaciones: era natural de Ávila, se encargó de dar clases de latín en el colegio de Monterrey y, más adelante, de Retórica y de Griego. Posteriormente,

⁴⁵⁶ Labrador Herraiz, 2007, pp. 60-61.

⁴⁵⁷ Por cuestiones de tiempo y espacio nos es imposible atender a todas las producciones de este cancionero, pues su estudio en profundidad supondría la elaboración de una tesis doctoral exenta. No descartamos, dedicarnos al estudio de este cancionero en un futuro, en pos de una plausible poética jesuita.

⁴⁵⁸ Quevedo, 1794, p. 152.

⁴⁵⁹ Concretamente sobre este asunto, confróntese Pérez Pascual, 1996.

parece ser que por el éxito editorial de su obra, solicitan su estancia en los colegios de Monterrey, Madrid y Monforte de Lemos⁴⁶⁰.

Su trayectoria es ascendente. Tras la publicación de la primera edición del *Arte Poética* en 1592, termina sus estudios en Teología en la Universidad de Salamanca en 1593 y establece contacto con los condes de Lemos en 1594. A partir de este momento, sus trabajos se multiplican. En lo educativo, dirige los estudios de Gramática del Colegio de Monforte; en lo pastoral, se convierte en preceptor de don Pedro Fernández de Castro, titulado con posterioridad VII conde de Lemos⁴⁶¹.

Puede afirmarse que la poética de Díaz Rengifo es el texto base para la composición poética del Siglo de Oro. Entre 1592 y 1759 se registran 15 ediciones del manual, superando a cualquier otra preceptiva áurea⁴⁶². Esto no implica, en ningún caso, su superioridad intelectual, sino más bien su practicidad. Las poéticas de Sánchez de Lima (1596), Carvallo (1602) o Cascales (1617) gozaban de mayor profundidad, pero quizás su disposición en forma de diálogo humanístico hacía más dificultosa su consulta. Por el contrario, el manual de Rengifo estaba organizado a manera de recetario y era muy útil para aquellos poetas nóveles que se adentraban en el universo poético.

De especial interés eran el diccionario de rimas incluido al final de la obra, puesto que facilitaba enormemente la composición poética, así como un poema titulado «Estímulo del amor divino» en el que se ponían en práctica las lecciones antes expuestas. Este carácter didáctico influyó para que el manual fuese utilizado a menudo como pauta para los jueces de los certámenes y justas literarias, sin olvidar lo cómodo que resultaba para los maestros.

⁴⁶⁰ Pérez Pascual, 2003, p. 283.

⁴⁶¹ Pérez Pascual, 2003, p. 286.

⁴⁶² Así lo documenta Pérez Pascual, 2003, p. 290, a partir de la consulta de las obras bibliográficas de Nicolás Antonio, Backer, Gallardo, Sommervogel, Palau o Ribadeneira, entre otros.

Collard⁴⁶³ considera que Rengifo promueve la estética conceptista, dadas las continuas referencias a Ledesma⁴⁶⁴. Por su parte, Pérez Pascual⁴⁶⁵ estima esta opinión un tanto desacertada, ya que Collard se basa en la edición aumentada que realiza Vicens a partir de 1703 y no en la primitiva del jesuita. La filiación por Ledesma de Vicens ya a principios del siglo XVIII confirma nuestra hipótesis, el paso del gusto por la retórica del pathos en el XVI y el rechazo, por considerarla vulgar, en los siglos XVII y XVIII.

En las composiciones estudiadas, la influencia conceptista es evidente, tal y como quedará ejemplificado posteriormente. De hecho, para trabajar esta obra hemos tenido en consideración la edición de Vicens, pues consideramos que la influencia en el entorno barcelonés y, por ende, en el colegio de Cordellas, es infinitamente superior que la de las primeras ediciones del Rengifo de finales del XVI.

De acuerdo con la metodología de nuestro análisis que pretende descender del pensamiento estético hasta su concreción poética habría que preguntarse, qué contiene esta poética concreta que remita al pensamiento estético descrito con anterioridad.

Nos parecen de suma precisión en este punto las observaciones de Pérez Pascual que apuntan en dos direcciones: Cicerón como modelo y la predilección de formas petrarquistas para el molde estrófico⁴⁶⁶.

- En el capítulo 2 ya ejemplificamos los modelos de la *Ratio Studiorum*: el estudio de Cicerón en cuanto sea posible (discursos retóricos o el *Pro lege Manilia*, *Pro Archia* o *Pro Marcello*); elegías y epístolas de Ovidio, o el cuarto libro de las *Geórgicas* de Virgilio.

⁴⁶³ Collard, 1967.

⁴⁶⁴ Algunas de las referencias según la edición de 1759 [1592]:

«Los Tercetos constan de tres versos, de los cuales toman su denominación. Estos sirven comúnmente, para los jeroglíficos, cuya consonancia es la siguiente. El primer verso es disonante, y el segundo concierta con el tercero. Así lo practican todos los poetas: y Ledesma, y en la tercera parte de sus Conceptos espirituales, del cual es el siguiente ejemplo, a la Encarnación de Cristo Nuestro Señor» (p. 30)

«Adviértase, que las Letras, o Letrillas, se componen, como los villancicos, con la misma infinita variedad de especies de versos, consonancias, y asonancia; constando a voces no más, que de solas coplas; otras veces de coplas, y estribillos; y a veces también de introducción, como se ve en muchos lugares de la lira poética. Ledesma, Maravillas del Parnaso, Góngora, y otros» (p. 58).

Al hablar de los pareados «adviértase, que la consonancia de este, como de todos los demás poemas. se cifra en líneas, y letras: y aquellas líneas, en que se hallará una misma letra, tendrán entre sí consonancia, como se ve en la referida poesía. De esta misma especie, se leen otras en el citado libro, en Ledesma, y otros autores aprobados. Puede también constar la poesía de muchas parejas, sin cierto número, según parecerá al poeta, como practica Ledesma, agudísimo poeta español, en la segunda parte de los Conceptos espirituales, a las lágrimas que Cristo Nuestro Señor vertió en la cruz» (p. 29).

⁴⁶⁵ Pérez Pascual, 2003, p. 294.

⁴⁶⁶ Estas tres afirmaciones son posteriormente refrendadas por los estudios de Labrador Herraiz, 2007, sobre el Cancionero de Jesuitas y de Ponce Cárdenas, 2005, sobre Francisco de Medrano.

El programa ciceroniano es claramente conservador, en tanto que se privilegia la imitación de un solo autor, en contraste con los presupuestos erasmistas⁴⁶⁷.

- Si avanzamos cronológicamente en los dechados, Diego García prima como modelo la obra de Petrarca,

Naturalmente, el diccionario de rimas de Rengifo no podía aprovecharse de los publicados en Italia a partir de la poesía de Petrarca. Pero en su tratado el insigne poeta toscano tiene tanta autoridad en lo que se refiere a los esquemas métricos de las estrofas italianas que describe (soneto, octava, madrigal, balada, etc.) como la tuvo Cicerón para los oradores en los discursos forenses. Por esto se suele incluir el Arte poética española en el grupo de tratados petrarquistas del Siglo de Oro, junto con los de Sánchez de Lima, Fernando de Herrera, Jerónimo de Mondragón o Juan de la Cueva⁴⁶⁸.

Sin duda, las recomendaciones de Rengifo evidencian, en primer lugar, una clara predilección por las formas italianas y, en concreto, por el modelo petrarquista. Parece ser que esta filiación pudo ser la causa para que Diego García se decidiera a publicar el libro con el seudónimo de Díaz Rengifo. Es preciso recordar que la obra de Petrarca fue expurgada. Según los inquisidores españoles, las ofensas a la fe católica «eran patentes en los cuatro sonetos en que Petrarca condenó con justa y violenta indignación, la impiedad, los vicios y los escándalos de la corte papal de Aviñón»⁴⁶⁹. Es más, estos sonetos fueron expurgados del *Cancionero* justo después a la celebración del Concilio de Trento. Por otra parte, se intuye la concomitancia entre los modelos épicos, como la *Araucana* de Alonso de Ercilla y las composiciones de asunto religioso.

En el Prólogo al lector, informa Rengifo de la intencionalidad de su escrito. De sus afirmaciones nos interesan principalmente dos. En primer lugar, habla de la relación entre género y materia,

trato de la cantidad de la sílaba, de que se componen los versos: luego de los géneros que hay de versos, y finalmente de las varias coplas, y consonancias que se hacen en cada género, y de la materia, que a cada verso es más conveniente, y proporcionada, ilustrándolo todo con ejemplos a lo divino de buenos poetas⁴⁷⁰.

En segundo lugar, expone sus modelos:

⁴⁶⁷ Para una explicación extensa remito los apartados sobre ciceronianismo del presente capítulo.

⁴⁶⁸ Pérez Pascual, 2003, p. 297.

⁴⁶⁹ Pascual Buxó, 2003, p. 30.

⁴⁷⁰ Díaz Rengifo, Prólogo, 1759.

Las fuentes, de donde han manado estos arroyos, han sido Aristóteles en su Poética, San Agustín en diversos lugares de sus obras, el Venerable Beda en el Arte, que escribió a Guigberto Levita, Jacobo Micilo, Cesar Escalígero, Antonio de Templo, y otros autores modernos; los cuales, aunque no tratan de la poesía Española, sino de la latina, italiana, o griega; mas como lo común del arte en todas las lenguas, es uno, todavía me han ayudado: peor mucho más el uso, y experiencia, y la observación perpetua de los mejores y más elegantes poetas italianos, y españoles⁴⁷¹.

Reproduzco la aprobación de don Antonio Serra, Catedrático de Teología en la Universidad de Barcelona, al *Arte de Rengifo*, donde afirma la necesidad de cantar las magnificencias de Dios y la Virgen:

De grande aprecio, y utilidad debe ser el *Arte Poética*, pues hasta el mismo divino, y sagrado numen, para hacerse dulce dueño de las almas, y arrebatargas a su divino amor, tomó por instrumento mejor lira, que la de Apolo, en los heroicos, sagrados metros de los profetas santos: Moisés cantó en sagrado verso la Santa Ley en el Deuteronomio: Job primer maestro del poema heroico, en este cantó los sagrados dogmas; a estos héroes famosos siguieron Débora, David, Salomón, Ezequías, Isaías, y los demás profetas, y hasta la Purísima Virgen universal maestra de todas las ciencias publicó las grandezas de Dios, y sus misericordias en acordados números, y dulces acentos.

Por eso dice el Eclesiástico; que los más elevados ingenios, con su gran facundia, y erudición emprenden este argumento, no solo para el acertado gobierno del pueblo, sino para fácil enseñanza de la divina ley, digno culto del Altísimo, hallando nuevos modos, con sagrada armonía, para la divina alabanza, que es de los principales actos de religión.

Las composiciones concepcionistas trabajadas adoptan dos moldes estróficos de raigambre italiana: la octava y la canción real. La conjunción entre la materia y la forma estrófica se recoge, primeramente, en el *Cancionero de Jesuitas* y, después, se enseña a los alumnos de la Compañía a través de esta preceptiva. Evidentemente, esta asociación no es exclusiva de Rengifo, sino que tiene una raigambre clásica y medieval.

Veamos en las siguientes composiciones cómo Rengifo utiliza el modelo petrarquista de la canción real⁴⁷²:

*Canción vigésima segunda*⁴⁷³

Es la canción 49 del Petrarca traducida de italiano en nuestra lengua, con las mismas consonancias, y sentencia

Virgen hermosa, que de el Sol vestida,
de estrellas coronada así agradaste

⁴⁷¹ Díaz Rengifo, Prólogo, 1759.

⁴⁷² Todas las estrofas que recoge Rengifo se corresponden con la canción conclusiva del *Cancionero* de Petrarca (Canción CCCLXVI), según la edición moderna de Cortines, 1989, vol. II, p. 1059.

⁴⁷³ Díaz Rengifo, 1759, p. 122.

al sumo sol, que en ti escondió su lumbre;
mándame amor, que en ti mi estilo gaste,
mas no sé comenzar sin tu venida,
y el fin el que se puso en tu alta cumbre:
invócole, pues tiene por costumbre
responder al que llama:
Virgen, pues, a ti clama
nuestra humana miseria, y servidumbre,
y con necesidad te pido agua:
socórreme en la guerra,
aunque soy tierra, tu alta Emperadora.

*Canción vigésima tercia*⁴⁷⁴

Es la 40 del Petrarca

Virgen la más graciosa, y la más alta
de cuantas son, y han sido,
gloria de los mortales, luz de el suelo,
de aquel licor, que a vida eterna falta,
derrama en mi sentido
una ferviente gota desde el cielo:
para que al duro yelo
de mi interior tibieza ya deshecho,
entrar pueda en mi pecho
el fuego de tu amor, con que abrasado,
amándote me vea en ti mudado.

*Canción vigésima cuarta*⁴⁷⁵

Es también la 24 del Petrarca

A la Virgen nuestra Señora
Virgen por más humilde levantada
a lo más eminente, y digna alteza,
enciende mi tibieza
en casto amor, y llama fervorosa
sacórreme, que el alma está prendada
de gloria vana, y de mortal belleza,
y por la vil torpeza
de valde da la joya más preciosa:
descubre, virgen, esa tu graciosa
frente, que en luz excede a la mañana.,
y la hermosura humana
se eclipsará viniendo a tu presencia:
como al salir de el Sol por el oriente,
sin hacer resistencia,
cubre su rostro Venus de repente.

⁴⁷⁴ Díaz Rengifo, 1759, p. 122.

⁴⁷⁵ Díaz Rengifo, 1759, p. 123.

He aquí un poema laudatorio a Tomás de Aquino en el que María aparece como triunfante en el infierno⁴⁷⁶. Esta imagen es una constante en la poesía mariana de los alumnos de la Compañía:

Si Dios por nuestro amor sacramentado
lo más de sus finezas ha sumado;
de Tomás a la pluma hemos debido
el culto, que le adora tan rendido:
de María en la cuna el dulce nombre
tragó: no es mucho, que al infierno asombre
triunfante la pureza
de lasciva belleza;
y que armado después de ardiente celo,
a Pedro imitando en su desvelo,
a la Iglesia defiende militante,
de tanto hereje bárbaro arrogante;
y cual pueblo combata
al gentil, a quien ciego su error ata;
y de todos los santos imitando
los blasones, Patriarca es nuestra guía,
profeta previene del daño a la herejía,
apóstol, si predica,
evangelista explica
de nuestra fe lo sólido, y seguro,
doctor enseña dogma siempre puro,
mártir por su paciencia,
virgen por su eminencia:
y así es muy cierto,
que quien al Tomás aplausos dedica
aun en los acasos, aciertos publica,
y en glorias de todo, si bien se mira,
sus elogios a la Fe devota admira.

Siguiendo con los moldes estróficos, la octava se recomienda para componer oraciones y encomios. Por añadidura, la estrofa aparece ilustrada con un fragmento del poema heroico *La Araucana*⁴⁷⁷, por lo que puede aventurarse ya la relación entre la poesía épica y la composición religiosa.

⁴⁷⁶ Díaz Rengifo, 1759, p. 59.

⁴⁷⁷ Díaz Rengifo, 1759, p. 91.

3.4. En torno a la cuestión del género. La épica sacra de la poesía mariana escolar de la Compañía de Jesús: entre la lírica y el poema heroico cristiano.

La mayoría de los críticos –no sin razones– han calificado la poesía jesuita como mera poesía circunstancial, lo que quizá ha desplazado el objeto de estudio hacia composiciones de mayor calado. Ahora bien, esta observación denota una aproximación descuidada.

Ciertamente, en los últimos años se han publicado estudios ímprobos sobre poesía religiosa desde la academia andaluza a cargo de Núñez Rivera⁴⁷⁸ en los que, a pesar de su encomiable aportación, echamos de menos alguna referencia a las relaciones entre la épica y la poesía lírica religiosa.

Nos planteamos en primer lugar la pregunta, ¿con qué género estamos trabajando? Si atendemos al contexto, es una poesía circunstancial (escolar o del entorno de la Congregación), si nos focalizamos en el contenido es una poesía religiosa de asunto concepcionista, si, por el contrario, hablamos del molde estrófico, la mayoría de nuestros poemas responden los modelos italianos de la octava y la canción.

No pretendemos aquí contradecir a aquellos que sostienen que la poesía religiosa del Siglo de Oro español tiene un carácter inmovilista. Entendemos que cuando se habla de ‘inmovilismo’, la academia se refiere a una firme adhesión a los clásicos y al modelo único, en consonancia con los principios de la *imitatio* y *aemulatio* renacentistas. Precisamente esta filiación es la que evita que los alumnos incurran en la degeneración propia de las composiciones de su tiempo⁴⁷⁹.

Existe consenso sobre varias cuestiones. La primera, la conveniencia de recrear poéticamente la materia religiosa. Así lo apunta Lope en el Prólogo del *Isidro* «justa cosa es y conveniente loar a Dios, a su madre y a los santos en versos» (p. 162) o el propio Rengifo en el Prólogo de su obra de preceptiva. La segunda, la creencia de que la épica es el género por excelencia. Veamos algunas de las opiniones de Perrault, Trissino o

⁴⁷⁸ Núñez Rivera, 2005.

⁴⁷⁹ Sobre las degeneraciones de la poesía de entre-siglos, confróntese Bègue, 2008 y Bègue y Mata, 2018.

Escalígero, para los que el poema épico es «le chef-d'œuvre de l'esprit humain»⁴⁸⁰; «omnium est princeps, quia continent materias universas»⁴⁸¹:

[...] ma noi avemo veduto già tanti e tanti secoli che nella lingua greca è stato preposto lo eroico di Omero a tutti gli altri poemi tragici che mai si vi si facessero, e parimente lo eroico di Virgilio nella lingua latina è stato preposto dalle genti a tutti gli altri poemi tragici che furono fatti avanti e dopo lui⁴⁸².

La poesía religiosa que manejamos tiene un fuerte carácter virgiliano en cuanto a la filiación genérica. A partir del medioevo, se configura la teoría de la *rota Virgilii* en consonancia con las producciones virgilianas: el estilo sublime de la *Eneida*, el medio de las *Geórgicas* y el bajo de las *Bucólicas*. Los poetas renacentistas como Marco Girolamo Vida o Antonio Sebastiano Minturno consideran a Virgilio y, por tanto, a la concepción poética de la *rota Virgilii* como modelo susceptible de imitación⁴⁸³.

No obstante, la obra virgiliana, fundamento del canon medieval y espejo para los primeros humanistas, contrasta con la postura aristotélica que otorga supremacía a la tragedia. Alonso Ordóñez da Seijas, el primero en publicar una traducción castellana del tratado aristotélico, hace hincapié en esta cuestión cuando afirma en los preliminares de la obra que «todos los que han escrito poemas heroicos llevan mal este parecer de Aristóteles, hasta el Tasso en uno de sus discursos se aparta de su amistad»⁴⁸⁴.

Así pues, a la hora de exponer nuestras observaciones, esperamos que el lector capte la continuidad de la línea virgiliana en la que se sustenta el poema heroico: Virgilio, san Agustín, Tasso, Ariosto y las recreaciones renacentistas tanto neolatinas, como en lengua vernácula.

La cuestión del género no es un asunto baladí, sino un debate de amplio calado que abarca toda la Edad Moderna. Nos encontramos ante la tesitura de relacionar un género, el épico, en este caso, con una materia de carácter sublime, la religiosa. Varios son los problemas a los que nos enfrentamos. Por un lado, los teóricos y poetas no se preguntan por las bondades de la poesía religiosa, ya avaladas por siglos de tradición, sino por el modelo que debía regir la composición, es decir, el debate se construye en torno a cuestiones imitativas. Encontramos, en este sentido, varios motivos para vincular la composición religiosa mariana con el poema heroico cristiano.

⁴⁸⁰ Perrault, 1692, p. 94, citado por Cacho Casal, 2012, p. 5.

⁴⁸¹ Escalígero, 1994, p. 94, citado por Cacho Casal, 2012, p.6.

⁴⁸² Trissino, 1562, f. 30r, citado por Cacho Casal, 2012, p. 6.

⁴⁸³ Cacho Casal, 2012, p. 6.

⁴⁸⁴ Cacho Casal, 2012, p. 5.

3.4.1. Los clásicos: Virgilio, san Agustín y Cicerón

La poesía jesuita neolatina se fundamenta, principalmente, en dos dechados. Por un lado, se imita a Virgilio en cuanto al aspecto formal; por otro, san Agustín se convierte en el modelo moral⁴⁸⁵. Cabe decir sobre esta cuestión que la Compañía de Jesús primaba la formación moral del individuo sobre todas las demás materias. Por tanto, no es de extrañar que la poesía se convirtiese en el medio idóneo para este fin. El teórico Rainiero Carsughi (1647-1709), Provincial en Roma, en su *Ars bene scribendi* (1709) advierte hablando del estilo sobre los peligros de leer literatura italiana ‘corrupta’, además de aprovechar para recomendar la imitación y lectura de Tasso y Horacio:

The style Carsughi desires for his students is one that is sober, like Virgil’s (S4. 5, pp. 52f.); natural and simple (S4. 6, PP. 53F); not (p. 267) too ingenious (S4. 7, pp. 54f); free from obscurity (S4. 9, p. 56) and, more importantly, from obscenity (S4. 10, pp. 56-8). The Jesuit teacher devotes some of his most heated rhetoric to the moral dangers of lewd writing.

He warns his tiros to forbear from reading too much corrupting Italian literature; nor should they aspire to the Tuscan Muses until they have first mastered the lesson of the ancient, following the good example of Tasso (pp. 57f). Indeed, he encourages them to write about sacred subjets (S4. 11, pp. 58f). The rest of the book is given over to the Horatian ideal of concision⁴⁸⁶.

Pero, nos preguntamos ahora por la elección de san Agustín. ¿Cómo se insertan ambos modelos? Nos parecen de una precisión asombrosa las observaciones de Béhar:

La importancia de san Agustín para el tema aquí estudiado radica ante todo en el libro IV de su doctrina christiana, donde formuló las condiciones que debe reunir el buen orador cristiano, el *vir eloquens christianus*. [...] los preceptos enunciados por el obispo de Hipona constituyen una suma de criterios aplicables tanto a la retórica como a la poesía, haciendo de san Agustín, aunque de modo indirecto, la mayor autoridad en cuestiones relativas a la poesía épica cristiana⁴⁸⁷.

La vinculación de la Compañía con san Agustín está más que justificada, en tanto que este tiene una fuerte vinculación con el modelo estético e ideológico ciceroniano. La relación de los dos autores es básica, pues el libro IV *De Doctrina Christiana* se le presenta al lector como una versión cristianizada del *De Oratore* de Cicerón⁴⁸⁸.

⁴⁸⁵ Béhar, 2009.

⁴⁸⁶ Haskell, 2003, p. 266.

⁴⁸⁷ Béhar, 2009, p. 60.

⁴⁸⁸ Béhar, 2009, 60, apoyándose en las investigaciones de Fumaroli, 1980, pp. 72-76.

La relación entre los textos de Cicerón y de san Agustín es fundamental ya que, en sustancia, san Agustín propone en el libro IV una versión cristianizada del *De oratore* de Cicerón, cuyo papel en el renacer y en el cultivo de las buenas letras resultó determinante —recuérdese la influencia determinante del *De oratore* en la génesis del *Cortigiano* de Castiglione. En el libro I, para plantear el problema de la interpretación de un texto, san Agustín se había valido de una distinción ciceroniana (derivada de la Retórica forense romana) entre *scriptum* y *voluntas*, que corresponde a otra, entre *corpus* y *spiritus* (o *animus*) del texto. San Agustín no hacía sino reunir la tradición forense con la de san Pablo, quien había aplicado a la Biblia la distinción entre *gramma* y *pneuma*, letra y espíritu. Este principio permitiría concebir el perfecto poema cristiano como aquel que conseguiría adecuar las palabras (*verba*) con las cosas (*res*), es decir: las palabras y la realidad esencial de la Teología cristiana, el Verbo.

3.4.2. *La influencia de los textos intermedios*

Las composiciones que estudiamos tienen un modelo intermedio entre Virgilio y los alumnos: el modelo neolatino de Jacopo Sannazaro⁴⁸⁹, *De partu Virgine* (1526). Solo teniendo en cuenta esta obra podemos entender la poesía mariana de la Compañía. Este hallazgo fue prácticamente casual. Teníamos bastante clara la influencia del mantuano en la composición mariana, aunque obviábamos la existencia de un modelo intermedio. Fue a raíz de la consulta de la poesía neolatina del Colegio de Cordellas, así como de la lectura del artículo de Béhar cuando establecimos conexiones. La influencia del modelo neolatino de Jacopo Sannazaro es ingente, tanto en las producciones neolatinas del Colegio (que no editamos pero hemos consultado), como en su traslación al castellano.

La filiación se establece desde la construcción retórica de la realidad de la Compañía, que permite el desarrollo de una ‘teología revelada’:

Ahora bien, si la épica cristiana renacentista fue una imitación de la *Eneida*, se construyó sobre el rechazo de la alegoría y aspiró tan solo a expresar la Verdad cristiana con las palabras del mantuano. A favor del rechazo de una teología sistematizada, aún marcada por el concepto del *ordo* medieval —rechazo que se debe ante todo al triunfo europeo del nominalismo, con su ruptura entre *res* y *verbum*—, el discurso poético pudo liberarse de su cometido exclusivo de expresar misterios más profundos. La teología sistemática cedió el paso a la revelada y permitió la eclosión de una poesía basada en el afecto y no en la razón, con todo lo que este cambio suponía para la retórica de los afectos⁴⁹⁰.

⁴⁸⁹ Sannazaro, 1526.

⁴⁹⁰ Béhar, 2009, p. 73.

Asimismo, observamos concomitancias en los procedimientos estilísticos, disposición estructural, forma poética y materiales propios de la *inventio*.

En primer lugar, se asientan las bases conceptistas. Teniendo como base la teoría ciceroniana, Sannazaro aboga por la utilización del ornato retórico. De este modo, el ornato se convierte en un medio para revestir la Teología y presentarla al público. Se rechaza la alegorización del mito, optando por incluir la mitología como parte del ornato poético. Esta postura amplía las posibilidades estilísticas y permite la introducción de todo tipo de figuras retóricas como el vaticinio.

La crítica de Erasmo es muy clara. En su *Ciceronianus* se expresa abiertamente sobre este asunto:

[...] Y en los cuadros más cautiva a nuestros ojos Júpiter deslizándose bajo forma de lluvia en el seno de Dánae que Gabriel anunciando a la sagrada Virgen la divina concepción; más vivamente deleita Ganimedes raptado por el águila que Cristo ascendiendo al cielo; más encanto produce a nuestros ojos la representación de las bacanales o de las terminales, llenas de vergüenza y de obscenidad, que Lázaro resucitado o Cristo bautizado por Juan. Éstos son los misterios que se esconden bajo el velo del nombre ciceroniano⁴⁹¹.

Además, se niega rotundamente a la utilización del elemento mitológico en poemas de temática mariana: «¿Qué interés tenía invocar aquí tantas veces a las Musas y a Febo? ¿Y qué sentido tiene imaginar a la Virgen atenta sobre todo a los versos sibilinos, introducir inoportunamente a Proteo vaticinando sobre Cristo o llenarlo todo de ninfas, hamadríades y nereidas?»⁴⁹²

Los desprecios se hacen extensibles a las prácticas imitadoras en general. Erasmo entiende que no existe ningún mérito en trasladar la poética de Cicerón, Virgilio u Horacio a la composición cristiana. Los asocia con un ejercicio placentero pero errado⁴⁹³.

⁴⁹¹ Erasmo, 2009 [1528], p. 121.

⁴⁹² Erasmo, 2009 [1528], p. 167.

⁴⁹³ «Ahora bien, no es muy diferente el esfuerzo de aquellos que revisten los temas cristianos con las palabras, máximas, figuras y ritmos tomados de Cicerón. En efecto, ¿qué mérito aporta aquel rapsoda? Evidentemente, el de haber dedicado su cuidado a Homero o Virgilio. ¿Y qué fruto reporta ese ciceroniano? Se aplaude a quien domina los escritos de Marco Tulio, pero solo le aplauden aquellos que, al dominar también esos mismos textos, reconocen las deudas y las fuentes de donde las tomó. Este ejercicio literario es realmente placentero, lo admito, pero no solo es accesible a muy poca gente, sino que también es de tal naturaleza que fácilmente deriva en saciedad; al fin y al cabo, no es otra cosa que placer. Por lo demás, falta enteramente aquello sin lo que Fabio dice que no puede darse una elocuencia admirable, a saber, el excitar las pasiones. Y, sin embargo, a veces nos parece que somos Marones o Cicerones. Dime, Nosópono, si alguien deshace un bello mosaico donde se represente elegantemente el rapto de Ganimedes y con estas mismas teselas, pero formando un conjunto diferente, se esfuerza en representar a Gabriel llevando el mensaje celeste a la Virgen de Nazareth, ¿acaso no saldrá una obra insensible y tosca de aquellas teselas ciertamente excelentes, pero poco adecuadas para tal tema?» Erasmo, 2009, p. 168.

En segundo lugar, el *De partu Virgine* constituye el modelo para la *dispositio*. Si atendemos al orden macrotextual, los poemas se estructuran mediante prolepsis y analepsis de forma similar al vaticinio que Virgilio introduce en la *Bucólica IV*. Otro de los procedimientos de uso frecuente es la écfrasis poética⁴⁹⁴ mediante la que el poeta puede permitirse escapar a un discurso acotado por su temática, en este caso, la concepcionista. El modo de organización alcanza una importancia capital en tanto que condiciona la elección de ciertos pasajes bíblicos o mitológicos en la *inventio*⁴⁹⁵.

En tercer lugar, la influencia de la épica se deja ver en la elección estrófica. La obra de Ariosto consolida la octava como forma predilecta para la epopeya y, a su vez, poemas heroicos cristianos como el *De partu Virginis* (1526) o el *Christiados* (1535) de Vida lo introducen en el canon de castellano de la época⁴⁹⁶.

Por último, no es de extrañar que en el Colegio de Cordelles se conociese y estudiase el *De partu Virgine*, tanto en su versión neolatina como en las correspondientes traducciones castellanas, si tenemos en cuenta los siguientes datos «en las Constituciones de 1559 para el Studium de la misma ciudad de Barcelona, se dispuso que, junto con la Eneida se leyesen el *De partu Virginis* (en clase de gramática de nivel avanzado, la de los mayores)»⁴⁹⁷.

De las tres traducciones castellanas completas con las que contamos (Gregorio Hernández de Velasco⁴⁹⁸ en 1569; Lázaro de Cardona⁴⁹⁹ en 1584 y Herrera Maldonado⁵⁰⁰ en 1616), la influencia de esta última es ingente en la forma, en el estilo y en los materiales escogidos para la *inventio*⁵⁰¹.

Con todo, estamos ante poemas heroicos que readaptan las características y modos propios de la épica a un nuevo tipo de composición circunstancial de carácter religioso.

⁴⁹⁴ Esto es lo que más adelante llamaremos evidencia estática, figura que condiciona toda la composición. Así lo definía Fumaroli, *L'age de l'éloquence*, 1980, p. 679:

«Le figure par excellence de la rhétorique des Jésuites de Cour, de Richeome à le Moyne, c'est la description, ou ekphrasis, riche en puissance, comme le miroir, de toutes possibilités de l'imitatio Naturae: hypotypose, éthopée, topographie, narration, «character»; elle peut s'accompagner d'une sorte de bande sonore qui donne une voix aux choses ou aux personnahes décrits: interrogatin, dialogisme, prosopopée».

⁴⁹⁵ Lo veremos con detenimiento en los apartados subsiguientes.

⁴⁹⁶ Béhar, 2009, p. 77.

⁴⁹⁷ Béhar, 2009, p. 79.

⁴⁹⁸ Consulto la edición de 1580.

⁴⁹⁹ Está inédita y no hemos podido localizarla.

⁵⁰⁰ Consulto la edición de 1620.

⁵⁰¹ Apuntaremos algunas pinceladas de las concomitancias entre Sannazaro y los poemas de la congregación en el capítulo 4. Aunque consideramos que este estudio no es completo, señalamos los textos con el fin de que puedan ser un futuro objeto de estudio para nosotros o para otros investigadores interesados en la cuestión.

CAPÍTULO IV: HACIA UNA CONSTRUCCIÓN RETÓRICA DE LA REALIDAD: LA BATALLA DE LA CORREDENCIÓN	160
4.1. María: heroína épica	163
4.2. Los lugares.....	167
4.2.1. <i>Meditación del Infierno</i>	170
4.2.2. <i>Meditación del Reino: Cristo, lugar de visibilidad</i>	175
4.2.3. <i>Contemplación de la Encarnación</i>	184
4.2.4. <i>Meditación sobre las dos banderas</i>	184
4.3. Los alumnos: «sagrado, sabio y eximio congreso de María»	188
4.3.1. <i>El parentesco con el vasallaje</i>	190
4.4. Lengua y estilo	193

CAPÍTULO IV: HACIA UNA CONSTRUCCIÓN RETÓRICA DE LA REALIDAD: LA BATALLA DE LA
CORREDENCIA160

La épica deja de tener sentido en la temprana Modernidad, pues el hombre, aun sabiéndose salvado, no encuentra ningún elemento estabilizador. Así:

La incompatibilidad fundamental entre lo sagrado primitivo y el cristianismo aportaba, por primera vez en la civilización occidental, una perspectiva no-fictiva sobre la ficción; o, parafraseando y modificando la definición de Adorno, “el arte es la magia liberada de la mentira de ser la verdad” (citado en Calasso, 198), se liberó a la vieja ficción de su sagrada necesidad de sustituir a la verdad o de posar como la verdad.

Virgilio no tuvo sucesor. La épica fue reemplazada por la novela. Ariosto, Camoens, y Tasso son simplemente postes señalizadores de la transición entre las dos, cada uno apuntando, a su manera, hacia el otro. En definitiva, después de Virgilio, Cervantes. El Quijote tiene que ser visto, no solo en referencia a las novelas de caballería, sino en el contexto mucho más amplio de épica en general. Está claro que don Quijote hubiera sido aún más loco si, en vez de tratar de ser un segundo Amadís, hubiera tratado de ser un segundo Aquiles o un segundo Eneas.

Entonces, ¿por qué nuestros alumnos (y las preceptivas) optan por el cauce el poema épico para expresar lo santo? ¿Qué papel juega la mitología?

En clave fenomenológica, el propio Bandera apunta a esta ficción poética naciente como un «reducto para el viejo espíritu»⁵⁰², lo que apoyaría nuestra hipótesis, esto es, que la congregación mariana constituiría un bastión de resistencia frente a las rupturas modernas.

[...] A medida que el proceso de desacralización desenmascara el viejo juego sacrificial y lo hace cada vez más innecesario, dicho juego se hace al mismo tiempo más fácil y más seguro de jugar. La desacralización puede de hecho ser cambiada por una mentalidad sacrificial impenitente en una nueva forma de mantenerse viva. El arte, y en particular la ficción poética, puede convertirse en refugio ideal para el viejo espíritu⁵⁰³.

⁵⁰² La interpretación de Bandera se basa en la teoría girardiana que «procura buscar la fundamentación de la historia del mundo y de todos los valores culturales a partir de una primera tragedia abierta que encuentra en el trágico rechazo de Cristo su punto culminante, a la vez que el momento de su desenlace» von Balthasar, 1990, p. 275.

⁵⁰³ Bandera, 1997, p. 36.

Es precisamente la conciencia de redención lo que permite el surgimiento de la ficción, pues el autor se ve liberado de la necesidad de crear una obra de carácter universal que asiente los cimientos de cualquier civilización: le está permitido ‘jugar’, le está permitido ingeniar.

Con respecto a la mitología en la poesía épica, señala Bandera, apoyándose en opiniones de autores modernos, la existencia de un gran recelo a la inclusión de la mitología en textos de temática sagrada:

La mitología pagana es básicamente inapropiada para la ficción poética, especialmente para la ficción poética de más prestigio, la poesía épica; porque está inspirada en un logos o espíritu que socava todo lo que sea colocar un ser humano en un pedestal sagrado, porque ha descubierto que dicho pedestal es el altar en el que la víctima sacrificial es inmolada. En otras palabras, la asociación explícita, literal, de Cristo con Baco o Venus, o la presencia de Pluto o Alecto en un ambiente profundamente cristiano, tanto si es visto como escandaloso, vergonzoso o simplemente como necio, no es en suma diferente de lo que hace Milton, con solemnidad, en el Paraíso Perdido. La pertenencia universal, el carácter sublime del tema no es bastante para rescatar la forma épica tradicional de su deslizamiento imparable hacia la irrelevancia. Es en este sentido en el que creo que el poema de Milton magnifica el problema común de otras épicas del Renacimiento⁵⁰⁴.

Podríamos afirmar que el poema épico del Siglo de Oro es un género fallido desde el comienzo. La épica cristiana pierde su razón de existir, en tanto que el poeta moderno tiene muy claro que el hombre es el único sacrificador de Cristo. Luego, la desacralización es inminente. Esto no ocurre con obras clásicas, por ejemplo, si nos acercamos a la *Eneida*, su funcionalidad es clara: convertirse, en palabras de Bandera, en «expresión histórica de la fundación sagrada de la ciudad»⁵⁰⁵. Pero las reglas compositivas del poema épico moderno lo vuelven completamente insustancial, tal y como se traduce de las observaciones de Tasso sobre la composición⁵⁰⁶: evitar argumentos ficticios o demasiado cercanos para la *inventio*, a favor de la versificación de acontecimientos ocurridos en tierras lejanas.

El poeta cristiano percibe la banalidad de la épica que solo puede ser sustituida por la dialéctica de la redención. El héroe es Cristo, encarnado en la Virgen, y el

⁵⁰⁴ Bandera, 1997, p. 155.

⁵⁰⁵ Bandera, 1997, p. 155.

⁵⁰⁶ Sobre los presupuestos teóricos tassianos, ver Caravaggi, 2010.

antagonista el Diablo, ambos camuflados de mil formas. Los poemas heroicos modernos no pueden más que actualizarse bajo esta proposición: Dios vence al diablo y libera a la humanidad.

Se produce, pues, una ruptura de la dialéctica sacrificial. No obstante, el humanista cristiano no renunciará a las fuentes clásicas que debe utilizar para otorgar erudición a su obra. En este sentido, la presente obra supone un aporte fundamental. El estudio de la *imitatio* y la *emulatio* como técnicas compositivas pone de manifiesto las tensiones a las que se enfrentan los poetas a la hora de combinar el mundo cristiano con el clásico y las estrategias que utilizan para resolverlas.

En este sentido, hay que puntualizar que la conciencia de la redención del hombre moderno no es la misma que la del hombre medieval que se sabe auxiliado por el manto divino. Es aquí donde entran en juego las crisis modernas que menciona Fabre, – epistemológica, teológica y eclesiástica⁵⁰⁷– que invitan a la re-construcción de escenarios y personajes que nos permiten crear ese *theatro mundi*. En los próximos apartados, nos encargaremos de ejemplificar de qué manera los alumnos de la congregación re-construyen retóricamente esta batalla.

⁵⁰⁷ Fabre, 2013, p. 17.

4.1. María: heroína épica

Nuestros poetas manejan la teología expuesta en el capítulo 2, aunque, como es de suponer, sin la diacronía de los acontecimientos ni la abstracción propia de la disciplina teológica.

De entre toda la simbología atribuida a la Virgen –pormenorizada en la edición– es preciso detenerse en el papel de María como mujer victoriosa en la batalla de la Corredención.

El detonante de la lucha es el misterio de la Encarnación. Según los alumnos y congregantes, el Ángel anuncia a la Virgen su condición de Madre del Hijo de Dios, es decir, *Theotokos*, como acuñaron los ortodoxos (confrontar apartado, cap. 2: De Éfeso al Cisma de Occidente). En otras palabras, aquella en cuyo seno «el Espíritu Santo formó la humanidad del Verbo»⁵⁰⁸.

La soteriología que presenta el *corpus* es cercana –de hecho, muchas de las claves hermenéuticas se han extraído de obras calderonianas– a la propuesta por Calderón. Lo observamos, atendiendo a la figura mariana, sobre todo en el papel de medianera y corredentora que se asigna a la Virgen (y los símbolos que lo apoyan); atendiendo al papel de la mitología, a la presentación de la misma como puro bosquejo de las imágenes divinas –sombras o borrones– o más bien como falsificaciones de la verdad que la Virgen desvela y deja al descubierto. Existe también una tendencia a la interpretación de los mitos como vaticinio. De hecho, esta es la propuesta de Jacoppo Sannazaro, cuyos textos sirvieron como base para la poesía neolatina y así lo ha entendido gran parte de la tradición cristiana barroca.

Queda patente que María, exenta de pecado, es la vencedora del Demonio y por tanto, restauradora del orden celestial y terrenal. Esta imagen no pertenece en exclusiva a la Virgen, basta recordar la proliferación de obras literarias cuya temática es la batalla angélica en el siglo de Oro. Con todo, asistimos a una composición elaborada a base de

⁵⁰⁸ Herrán, 1988, p. 352.

estructuras disyuntivas bien-mal en las que ya sabemos de antemano quien será el vencedor.

En esta batalla, lo mítico ya no es sagrado y la mitología se convierte en bosquejo de la Verdad revelada. Veamos el siguiente texto:

Más allá se remonte el pensamiento
de lo, que alcanzar sabe en lo fingido:
con tinieblas la luz pintar sería,
dibujar con las sombras a María.
(Poema 88)

La ficción, es decir, lo fingido, es el camino para conocer a la figura mariana, cuyas categorías escapan a nuestros patrones de pensamiento. El poeta utiliza las sombras como metáfora para designar a las estrofas antes declamadas. Con la figura de Atenea se dibuja un boceto de María, pues esta se considera únicamente un personaje, producto de la intuición de los antiguos, en el que se recogen las gracias virginales.

A pesar de que los alumnos le confieran un absoluto protagonismo en los poemas, María nunca puede ser vencedora en la batalla, pues su papel es únicamente el de colaboradora: el que redime es Cristo. Luego, no es de extrañar que la batalla comience, no en la Concepción Inmaculada de María, que básicamente se expresa simbólicamente por medio de atributos, sino en el momento de la Encarnación que se ‘recompone’ visualmente.

Como apunta Herrán⁵⁰⁹, al hilo de la mariología calderoniana:

La Encarnación sería corredención teniendo en cuenta que el misterio es un matrimonio entre la naturaleza divina y humana –idea mística de la mejor raigambre tradicional y que hemos encontrado tantas veces- donde interviene, por parte de la humanidad todavía inexistente, la Virgen, a quien se pidiera consentimiento matrimonial. Algo así como un casamiento por poderes, válido solo cuando el representante actúa con delegación del ponderante

Así, queda patente en nuestros textos:

Ya el Olimpo publica en su avenida,
que de Dios por esposa fue elegida,
que tanta luz, o rayo que arder veo

⁵⁰⁹ Herrán, 1988, p. 210.

el aplauso renueva a su himeneo.
(Poema 91)

De forma más compleja se enuncia en el poema 93, al hablar del libelo de repudio, que primero Lucifer y luego Adán profirieron a Cristo. Por ‘libelo de repudio’ se entiende «El instrumento o escritura autentica, con que el marido repudiaba antiguamente a la mujer, dirimiendo el matrimonio: el cual no ha sido permitido en la ley de gracia» (*Aut.*).

Veis ahí, que el artífice divino
con desaires tan duros ya parece
un rey expulso, vago, peregrino,
a quien rebelde el Reino no guarece.
Pues, ¿a dónde irá Dios? De donde vino.
¿Volverá a sí mismo? Se estremece
al pensarlo la mente: ¡qué libelo
de repudio a Dios den en tierra, y cielo!

El rey desterrado encuentra solo en María una tierra firme. Aquí, el poeta está aludiendo al intertexto de Apocalipsis, donde Juan ‘ve’ un cielo y tierra nuevos (Ap. 21:1-8), una Nueva Jerusalén «Y vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo» (Ap. 21:2).

Pero una todavía retirada
la más firme, y figura a Dios le queda,
María, en tierra Virgen bien fundada,
a quien da antemural del sol la rueda,
y es la luna a sus pies zanja arqueada,
en que ajada pitón triste humareda
sollozando regüelda: mas no asombra
del muy alto a la que cubre la sombra.

Más sutilmente, se habla del ñudo o nudo, ya mencionado por Ireneo en su teología mariana. María desata el nudo que ató Eva, rodea al mundo con un nuevo lazo ‘vivificador’. Es una imagen presente las historias marianas de la época: «El ñudo de la inobediencia de Eva, dice Ireneo, fue desecho por la obediencia de María, porque lo que ligó la virgen Eva, por su incredulidad, desató con su fe la Virgen María»⁵¹⁰.

⁵¹⁰ Castro, 1607, p. 447.

Oh dichosa humildad, pues a tu imperio
tan amante el Empíreo se conforma,
que es tu *fiat* el lazo con que forma
aquel ñudo sutil del gran misterio:
ya feliz hemisferio
en tu zafir brillante
lograrás otro Sol nuevo flamante,
cuyo arrebol al punto que amanece,
del abismo las sombras desvanece.
(Poema 131)

Después que en él la paz (¡quién no se asombre!)
Con ñudo fuerte cielo, y tierra hicieron,
y estrecho parentesco con el hombre
divinos atributos contrajeron:
logran de hijos de Dios el gran renombre
los que a esta Ciudad Santa se acogieron:
y que fuese atención de amor arguyo
tomar Dios estos, cuando le dio el suyo.
(Poema 87)

Con todo, es evidente el papel de mediadora de la Virgen, no solo entre Dios y los hombres, sino como lazo de unión entre el cielo y la tierra (papel que comparte con Cristo). Se pone de manifiesto el acercamiento del cielo hacia la Tierra, motivo recurrente en la poesía cristiana: «al encarnase Dios, y asumir la condición humana, está en la tierra Dios mismo, y con él, el Empíreo»⁵¹¹.

⁵¹¹ Eichmann Oehrli, 2009, p. 334.

4.2. Los lugares

Paulatinamente «la memoria como hecho social pierde la evidencia de sus cimientos»⁵¹², aunque siga persistiendo como una de las tres facultades del alma – memoria, inteligencia y voluntad–, y será sustituida por la retórica.

El giro desde la composición de lugar propuesta en los *Ejercicios* hacia la composición barroca es paradigmático. Ignacio, ante la imposibilidad de autoobservación, propone el vaciamiento de los sentidos. Ante este ‘*horror vacui*’ que experimenta el hombre moderno, «se invirtió paradójicamente este proceso, y los jesuitas volvieron a la “composición de lugar”⁵¹³ su contribución más acabada en el ‘arte’ de llenar el vacío que caracteriza la piedad y las artes del Barroco»⁵¹⁴.

En esta reinterpretación del texto que elabora la propia Compañía, los *Ejercicios* se postulan como un ‘teatro de la memoria’ cuya función es la fijación de imágenes precisas que sirvan de instrumento para una pedagogía virtuosa⁵¹⁵.

Así pues, la propuesta jesuita de la *compositio* se convierte en «una bisagra que cierra el mundo oral, al cual Dios empezaba a escondérsele, tal como la mística lo denota y abre a la vez el de esta interpretación barroca»⁵¹⁶.

Fabre⁵¹⁷ apunta en su estudio la existencia de las siguientes meditaciones en los *Ejercicios*: 1) Meditación del infierno: el lugar de desgarramiento de los sentidos; 2) Meditación del Reino: Cristo, lugar de visibilidad; 3) Contemplación de la Encarnación: la encarnación del lugar de la contemplación, visibilidad e invisibilidad, composición de lugar; 4) Contemplación del nacimiento; 5) Meditación sobre las dos banderas: la

⁵¹² Fabre, 2013, p. 17.

⁵¹³ Fue Nadal el encargado de ilustrar los *Ejercicios espirituales*. Así, a partir de 1604 empezamos a encontrar los primeros libros ilustrados de los *Ejercicios*.

⁵¹⁴ Chinchilla Pawling, Postfacio a *Ignacio de Loyola. El lugar de la imagen*, 2013, p. 343.

⁵¹⁵ Chinchilla Pawling, 2004, p. 152.

⁵¹⁶ Chinchilla Pawling, 2004, p. 144. Hablando en términos retóricos, podríamos identificar a la composición de lugar con la evidencia o hipotiposis, es decir, una estrategia discursiva de «presentación de personajes, objetos, animales, lugares, épocas, conceptos, hechos, etc. [...] que posee recursos actualizadores y cuasipresenciales [...] y suele combinarse con la mimesis y el diálogo»⁵¹⁶ Chinchilla Pawling, 2004, p. 203, citando a Lausberg en su definición.

⁵¹⁷ Fabre, 2013, p. 8.

humildad del lugar; 6) Meditación sobre los tres binarios de hombres: una lógica disyuntiva; 7) Contemplación de la Cena: el lugar de la palabra; 8) La Vida y Misterios de Cristo Nuestro Señor: destellos de voz; 9) Contemplación de la aparición de Cristo a Nuestra Señora; 10) Contemplación para alcanzar el amor.

Observamos que, en nuestros textos, esta práctica meditativa ignaciana se ve desplazada hacia la composición de un lugar común altamente identificable por los miembros de la Compañía y por la grey, en general.

De estas propuestas de meditación, nuestros textos se dedican principalmente a la reconstrucción del cielo y del infierno, sirviéndose de una estética particular que combina procedimientos de la retórica del *pathos* ‘dulcificados’, presentados ante el lector en forma de imagen conceptuosa.

La *amplificatio* es el recurso por antonomasia del que se sirven los jesuitas para la composición de lugar⁵¹⁸. Si observamos la obra ampliamente difundida de fray Luis de Granada⁵¹⁹, la define del siguiente modo, equiparándola con la argumentación:

I. [...] esto es, cuando nos esforzamos a manifestar ser alguno por extremo indigna en su género, calamitosa, alegre, triste, miserable, amable, formidable o apetecible, y otras cosas de esta naturaleza. Pues por este medio abrimos camino para mover las pasiones, persuadir, disuadir, alabar, o vituperar: porque para estas tres cosas principalmente conduce la razón de amplificar.

II. También se distinguen estas dos partes de la oración en modo de tratar los argumentos. Porque la argumentación se vale de silogismos, esto es, de un género de oración en cierto modo redondeado [...]. Pero el razonamiento de la amplificación es semejante a la Exposición, y enumeración, que a la argumentación.

III. [...] es propio de la amplificación, no solo convencer el entendimiento, para que crea se [a] la cosa máxima en su género, sino inducir también la voluntad al amor, o al odio, o a cualquier otro afecto.

Es uno de los procesos que rompe con el ritmo ciceroniano, base por otro lado de su composición, estirándolo hasta crear esa retórica del *pathos*. Aunque ya en la misma

⁵¹⁸ Este es el recurso base del género demostrativo aristotélico «En general, entre las formas comunes a todos los discursos, la amplificación es, ciertamente, la más apta para los del género demostrativo, porque se consideran las acciones que todos admiten, de modo que lo que falta es añadirles grandeza y moralidad» Aristóteles, 2010, p. 85.

⁵¹⁹ Chinchilla Pawling, 2009, p. 358.

adopción de Cicerón ya se observa como los jesuitas optan por el modo retórico de entender el mundo, frente al modo filosófico escolástico⁵²⁰.

Esta *amplificatio* tiene dos vías: en un primer momento, se pretende evangelizar a través de la retórica del *pathos*, componiendo plásticamente los lugares sugeridos en los *Ejercicios* de manera que el impacto en el auditorio les condujese a la conversación.

La problemática surge cuando se pierde el valor comunicativo de la *amplificatio* –muy útil en la predicación oral– en una sociedad donde la imprenta asienta una verdad científica, fundamentada en la cantidad de información y la argumentación sólida.

Chinchilla señala que el escollo con el que se encontró la retórica de los afectos, la encaminó forzosamente hacia otro escenario: «la *amplificatio* [conservó] su valor comunicativo en la sociedad moderna, desplazándose de la “verdad divina” al espacio emergente del sistema del arte»⁵²¹.

La retórica sacra, tanto en su versión oral como impresa, llevó el recurso de la amplificación a sus límites más creativos, pero ello la desvió de su identidad sacra y la convirtió en un catalizador –“atractor evolutivo”– en la emergencia de un espacio distinto al de la religión, el de arte, concebido como un sistema funcionalmente diferenciado –el arte por el arte–. En su necesidad de decir lo mismo de modo distinto, la oratoria sagrada generó, a través de la amplificación, realidades alternas –nuevas, sorpresivas y ficticias– alejándose paulatinamente de la descripción de la “realidad real” e internándose en la ficción propia del arte. Además, es interesante destacar en este punto cómo el arte fue alcanzando justamente esa diferenciación frente a la comunicación religiosa, pues hizo evidente que esta última, de acuerdo con su especificidad, trata de aquello que no se puede percibir y se distingue específicamente por ello⁵²².

Conforme el Barroco avanza la retórica del *pathos* queda reservada para la evangelización de los rudos, tornándose vacía para una sociedad cada vez más laica, diversa y secularizada, en la que el concepto de novedad⁵²³ adquiriría cada vez más relevancia. En nuestros textos, las composiciones de lugar propuestas en los *Ejercicios*, de las que los alumnos toman la base para la *inventio*, se ‘rellenan’ de juegos conceptuosos. Es lo propio de una congregación mariana que, disfrazada de piedad, pretende formar a burgueses letrados.

⁵²⁰ Sobre este asunto, confrontar Espino Martín, 2016.

⁵²¹ Chinchilla Pawling, 2009, p. 367.

⁵²² Chinchilla Pawling, 2009, p. 367.

⁵²³ Chinchilla Pawling, 2009, p. 369.

La composición de la imagen mariana y la composición de lugar que deriva de esta concepción, se estructuran a partir de los ejercicios para la memoria propuestos por los *Ejercicios espirituales*. A saber:

4.2.1. *Meditación del Infierno*⁵²⁴

65. El primer preámbulo composición, que es aquí ver con la vista de la imaginación la longura, anchura y profundidad del infierno.

2º preámbulo. El segundo, demandar lo que quiero: será aquí pedir interno sentimiento de la pena que padecen los dañados [...].

66. 1º punto. El primer punto será ver con la vista de la imaginación los granes fuegos, y las armas como cuerpos ígneos.

67. El 2º oír con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Cristo nuestro Señor y contra todos sus santos.

68. El 3º: oler con olfato humo, piedra azufre, sentina y cosas pútridas.

69. El 4º: gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de la consciencia.

70. El 5º: tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuego lo tocan y abrasan las ánimas.

Señala Fabre⁵²⁵, citando a R. Joly (*Christianisme et philosophie*, pp. 171-182) que la imagen del infierno se nutre de la «contemplación de los suplicios infernales» que bebe de descripciones como la de Tertuliano en *De Spectaculis*:

Es entonces necesario escuchar a los trágicos, ¡seguramente más autorizados para cantar su propio desastre! Mientras haya que apreciar a los histriones, ¡mucho más flexibles en medio del fuego! Mientras haya que mirar al auriga, que enrojece por completo bajo su rueda de la llama! Mientras haya que contemplar a los atletas en apuros, ¡ya no en los gimnasios sino en el fuego!.

En nuestros textos, el infierno es descrito sutilmente de forma conceptuosa, e incluso encontramos algunos textos, los destinados a la admisión de congregantes o a la propia congregación, en los cuales la mención al infierno es inexistente.

⁵²⁴ Fabre, 2013, p. 54, citando el texto autógrafo de los *Ejercicios espirituales*, ed. Édouard Gueydan. p. 90.

⁵²⁵ Fabre, 2013, p. 56.

Una de las formas de aludir al infierno es refiriéndose a uno de los ríos del Hades mitológico: la laguna Estigia.

Con armas de la gracia prevenida
mil trofeos obtuvo en cada instante.
La culpa en el primero fue vencida,
y su primero ser fue ser triunfante.
Si batallón terrible se apellida,
el ceño del terror a nadie espante;
que solo a la infelice Estigia horrible
es, cuanto más graciosa, más terrible.
(Poema 88)

En esta línea, habría que explicitar la evidente contraposición entre la laguna Estigia y el sobrenombre ‘arroyo de aguas celestiales’, recogido en el *Abecedario virginal*⁵²⁶:

Puédese también llamar la Virgen, arroyo de aguas celestiales, de quien se pueden entender las palabras del Sabio, que dicen: *Rigabo hortum meum plantationum*. Porque los hombres nos llamamos plantas suyas, no porque nos crio, sino porque nos alcanza nuestra conservación del Señor que rige, y gobierna cielo y tierra. Y así las aguas con que riega estas plantas, son las gracias, y dones que nos alcanza del sumo Dios. Por lo cual, este arroyo, y zanja por donde estas aguas vienen, debe de los hombres ser muy estimado, y reverenciado: lo uno, porque las aguas de las gracias que nos vienen por esta Señora [...] lo segundo por donde debemos reverenciar este arroyo de aguas celestiales, es, por el modo con que nos la comunica: porque a unos comunica como de pozo, que es agua oculta, y que para sacarla es menester trabajo: y esto es, en cuanto a los pecadores, a quien les alcanza la gracia, que es don oculto, y encubierto, el cual se adquiere con el trabajo de la penitencia. A otros se da como agua de fuente, que sin trabajo se saca, y siempre mana; y esto es, cuando a los justos, y devotos suyos, que les alcanza el aumento de la gracia que tiene, sin mucho trabajo. A otros se comunica como agua de río abundante; y esto es, cuanto a los bienaventurados, a quien Dios da larga y abundante agua del Espíritu Santo.

Veamos aquí otra estrofa en la que se menciona a la laguna, esta vez como epíteto de la culebra, imagen del pecado. En este caso María aparece descrita como un fortín estable:

Capaz de resistir todos los asaltos del dragón antiguo. Su confianza descansa en Dios y se expresa por medio de la oración. A este sentido simbólico de María combatiente y

⁵²⁶ 1604, pp. 133v-134r.

vencedora con las únicas armas de la pureza y de la oración se refieren todos los apelativos simbólicos relativos a su victoria, como la torre de David, torre de marfil de las últimas letanías lauretanas⁵²⁷.

María es pues de Dios fortín estable,
y Dios gobernador, que le pertrecha,
fortín a todo el orco incontrastable,
en quien tiro mortal nunca abrió brecha:
a la estigia culebra intrasminable
le formó la deidad, que se le estrecha:
y si a sus muros falta terraplano,
está por todas partes de Dios lleno.
(Poema 93)

Se evidencia una clara asociación entre las sierpes y el pecado, procedente de una larga tradición representativa cristiana que parte del relato del Génesis. En nuestros poemas encontramos, por un lado, la identificación de María con un espacio cerrado: fortín, muro, huerto, etc., que la serpiente no llega a penetrar, símbolo de la inmaculada concepción; o bien la imagen de una María guerrera vencedora sobre el pecado, es decir como actante principal en la batalla de la Corredención.

La serpiente aparece acechando el huerto de las Gracias. Aquí el poeta, sirviéndose de la dilogía, hace un guiño a las hijas de Zeus y Eurínome a la vez que alude a la gracia preservadora del pecado.

En contorno del muro inaccesible,
que esas preciosidades encerraba,
iba de ronda un culebrón horrible,
que al huerto de las Gracias asechaba:
era buscar resquicio al imposible,
y hollada su altivez, aun porfiaba.
Cierto, a no ser tan fiera su arrogancia,
tuviera al ser pisado más jactancia.
(Poema 101)

He aquí otra estrofa donde la serpiente acecha, es este caso a María, Paraíso terrenal:

⁵²⁷ Fiores y Meo, 1988, p. 1864.

Cercado de murallas fuertemente,
 irresistibles al mortal veneno,
 niega la entrada a la fatal serpiente,
 teniendo a raya al monstruo con tal freno,
 que por más que la víbora impaciente
 su enojo explique en mucha llama, y trueno;
 solo pueden sus silbos enemigos,
 de que queda rendida ser testigos.
 (Poema 168)

Asimismo, el pecado se identifica, no solo con la imagen sibilina, sino también con el escorpión en el poema 168, de marcado carácter alegórico. Estos juegos conceptuales eran comunes en la época, de hecho, el jesuita Antonio Viera argumenta en su *Rosa Mística* [...], la relación entre el zodiaco del sol y el zodiaco divino «zodiaco del sol natural que se compone de doce signos, el Sol divino tiene otro zodiaco que se divide en quince signos, que son los quince misterios del Rosario»⁵²⁸. Es algo parecido a lo que ocurre en la época medieval con el Empíreo, creado a partir de la duplicación del cielo ptolemaico⁵²⁹.

Sacro signo animado;
 que pisa con su planta
 del celeste escorpión la atroz garganta,
 torpe, soberbio escándalo del hado.
 (Poema 168).

Por otro lado, el carácter épico de la composición se aprecia, del mismo modo, en la representación del mal: si María es la Reina del cielo, Satanás figura como monarca del Infierno bajo títulos como «infernial pirata»:

Vencerá así el valor la alevosía
 del infernal pirata, cruel tirano
 que arrojarse intentó soberanía
 contra el poder augusto de mi mano.
 (Poema 93)

⁵²⁸ Viera, 1698, pp. 71-72.

⁵²⁹ Para una información clara y precisa sobre los temas astronómicos remito a Bersanelli, 2018.

Paralelamente, lo utiliza Diego de Jesús en sus *Conceptos espirituales*...⁵³⁰: «Es torre de Atalaya/ donde si el alma vive en centinela/ descubrirá en la playa/ del mar de aquesta vida la cautela/ del infernal pirata,/ que las almas cautiva, prende y mata./ Son las atarazanas/ este sagrado pecho en que se funden/ las armas soberanas, que el infierno destruyen, y confunden,/ con que el alma se arma/ cada vez que el Demonio toca el arma».

Cuando la referencia se extiende a todos los Ángeles caídos por Satanás, moradores del Infierno, lo hacen partiendo de una elocuente imagen épica: la «tropa apostada» (poema 93) que, en términos militares «es poner y avanzar alguna gente o partidas en paraje señalado para alguna operación militar»⁵³¹. La imagen colectiva se utiliza como contraposición a la imagen de los propios alumnos, aclamados como «tropa Virgínea» (poema 168).

Continuando con la descripción del ejército infernal, los alumnos componen una corte celestial completa. Además de Luzbel y su tropa, aparece Astaroth (poema 131), el duque del infierno.

Es archiduque del Occidente del Infierno. Se le representa coronado, desnudo, enclenque y sosteniendo una víbora en la mano izquierda y cabalgando en un dragón. Ve el pasado, el presente y el porvenir; detecta los deseos secretos y concede protección. Ama platicar acerca de la gran caída de los Ángeles y dice haber sido castigado injustamente, asegurando que un día recuperará su lugar en el Cielo⁵³²

Quizás la *amplificatio* más cercana a la retórica de los sentidos, la encontramos en el poema 160, aunque siempre de manera indirecta y nunca aludiendo al auditorio. El poeta describe el caos que gobernaba el mundo como consecuencia del desagravio del hombre hacia Dios. Este, como antídoto, manda el diluvio para apagar las llamas del Infierno que ya inflamaban toda la Tierra.

La llama, que encendió del fuego impuro,
prendida en todas partes dominaba,
y tan alta subió, que amenazaba
quemar del firmamento el alto muro:
aunque estaba seguro
el supremo monarca omnipotente,

⁵³⁰ De Jesús, 1668, 94r-94v

⁵³¹ *Diccionario de la lengua castellana*, 1726, p. 348.

⁵³² Garibay, 2005, p. 37.

viendo el orgullo de la humana gente,
y el fuego más voraz tan encendido,
usó un medio, del hombre no advertido;
soltó los diques a un diluvio de agua,
que apagó de una vez toda la fragua:
quedó un inmenso mar, en donde el fuego
no pudo como tal lograr sosiego.

4.2.2. *Meditación del Reino: Cristo, lugar de visibilidad*⁵³³

En nuestro caso, podríamos decir, María: lugar de visibilidad. Se aprecia un traslado de la figura de Cristo, invisible en la meditación del infierno, «como anticipo de la contemplación visible», por María, figura clave en el doctrina de la salvación.

Describen los *Ejercicios*:

92. El primer punto es poner delante de mí un rey humano, elegido de mano de Dios nuestro Señor, a quien hacen reverencia y obedecen todos los príncipes y todos los hombres cristianos.

93. El 2º mirar cómo este rey habla a todos los suyos, diciendo: Mi voluntad es de conquistar toda la tierra e infieles; por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de ser contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.; asimismo, ha de trabajar conmigo en el día y vigilar en la noche, etc.; porque así tenga después parte conmigo en la victoria como ha tenido en los trabajos.

Dice Fabre, elocuentemente, que «Los súbditos se comprometen después del rey»⁵³⁴, en nuestro caso, los súbditos se comprometen después del *fiat* mariano, dejando patente su dignidad de caballeros.

Es evidente una traslación del ideal caballeresco al ideal de santidad. Así prosigue la meditación del Reino, una meditación aplicada a Cristo que, los alumnos parecen tener en mente a la hora de componer las alabanzas marianas, y que presenta claras similitudes con los presupuestos del amor cortés⁵³⁵:

1. “Deben responder los súbditos a un rey [o reina] tan liberal y tan humano; y, por consiguiente, si alguno no aceptase la petición de tal rey, cuánto sería digno de ser vituperado por todo el mundo y tenido por perverso caballero”

⁵³³ Fabre, 2013, p. 58.

⁵³⁴ Fabre, 2013, p. 58.

⁵³⁵ Fabre, 2013, citando el texto autógrafo de los *Ejercicios espirituales*, ed. Édouard Gueydan, pp. 96-97.

2. “[...] cuánto es cosa más digna de consideración ver a Cristo nuestro Señor [la Virgen Nuestra Señora], rey eterno [reina eterna], y delante de él todo el universo mundo, al cual y cada uno en particular llama y dice: mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos, y así entrar en la gloria de mi Padre; por tanto, quien quisiere venir conmigo, ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria”
3. “El 2º. El considerar que todos los que tuvieren juicio y razón, ofrecerán todos sus personas al trabajo”.

Atención al ofrecimiento⁵³⁶, que recuerda sumamente a la fórmula de vasallaje que en las cortes de amor el poeta caballero recitaba:

97. Los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su Rey [o Reina] eterno y Señor universal, no solamente ofrecerán sus personas al trabajo, más aun haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano, harán oblaciones de mayor estima y mayor momento diciendo:

Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación, con vuestro favor y ayuda, delante de vuestra infinita bondad, y delante de nuestra Madre gloriosa, y de todos los santos y sanctas de la corte celestial, que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, y solo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas las injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado.

Confrontemos con la fórmula de entrada a la congregación⁵³⁷, en la que el alumno se entrega como siervo ante la Reina celestial, prometiendo guardar las reglas y costumbres del congregante:

Altísima Reina de todo lo criado, gloriosísima Virgen María, Inmaculada y Santísima Madre de Dios; yo, aunque del todo muy indigno de parecer delante de vuestro soberano acatamiento; confiado en las maternales entrañas, con que abrazáis a los que entran en las congregaciones de la Compañía de Vuestro Santísimo Hijo, y a vos; delante de la Santísima Trinidad, y de toda la corte celestial, con todo el afecto de mi corazón, desde hoy para siempre, me ofrezco, y entrego por muy humilde siervo, e hijo vuestro en esta congregación de M. (póngase el nombre del misterio titular de la congregación) y propongo firmísimamente vivir, y morir en ella, guardando enteramente todas sus reglas, y loables costumbres. Suplicoos pues, Divina Señora, y benignísima madre, por vuestro Santísimo Hijo Jesús, por vuestra inefable bondad, por el misterio de vuestra N. (póngase el nombre del santo particular patrono de la congregación) particular patrono de esta congregación, que tengáis por bien de aceptar esta mi oblación; y así como me

⁵³⁶ Fabre, 2013, citando el texto autógrafo de los *Ejercicios espirituales*, ed. Édouard Gueydan, pp. 96-97.

⁵³⁷ *El congregante práctico*, 1762, pp. 89-90.

procurasteis gracia para desearla, y hacerla, me la alcancéis también abundantemente para cumplirla. Amén.

Profundicemos ahora en la descripción del cielo. En consonancia con la doctrina soteriológica cristiana, Cristo y su madre como corredentora, tienen la capacidad de renovar todas las cosas: «El que estaba sentado en el trono dijo: -Mira, hago nuevas todas las cosas» (Ap., 21; 5). Luego, no es de extrañar que la descripción de este cielo nuevo ocupe gran parte de la labor poética de los congregantes, en detrimento de las visiones infernales.

El alumno comienza trasladándose para contemplar el Reino, visible gracias a María:

Dentro de mi fantasía retirado,
así a mis solas iba discurriendo,
cuando hurtó la atención a mi cuidado
cierta armonía, que según entiendo,
trasládome del orbe al otro lado,
allá bien lejos del mundano estruendo.
Vime en un nicho de celeste esfera,
o en un retrete de la primavera.
(Poema 101)

O bien, describe una visión de carácter místico. Solo mediante este alejamiento del «mundano estruendo» el poeta es capaz de contemplar la magnanimidad de la figura mariana:

Náufrago en ondas de una luz brillante,
absorto en pasmos de un prodigio hermoso,
ciego a los rayos de un candor radiante,
portento de los cielos luminoso:
vi una ciudad, un cielo, una elegante
fábrica bella, vi un primor gracioso,
esmero grande, hipérbole valiente
del poder de una mano omnipotente.
(Poema 89)

Por otro lado, en el poemario, los alumnos hacen referencia a una multiplicidad de cielos. Aquí la mención al «primer cielo»: «Ausentase a su vista el primer cielo, / cubierto su esplendor con capuz triste» (poema 89).

Esta subdivisión celestial no ha de extrañarnos, pues era propia de la cábala y conocida por los rabinos. Incluso, Pablo nos habla de un tercer cielo en 1 Cor., 12-2: «Conozco a un hombre en Cristo, que hace catorce años –si en el cuerpo, no lo sé, si fuera del cuerpo, tampoco lo sé: Dios lo sabe–fue arrebatado hasta el tercer cielo». Además, en la Biblia hallamos tres tipos de cielo⁵³⁸: atmosférico, sideral y espiritual,

1. El cielo atmosférico por encima de nuestras cabezas, dentro del que se mueven las nubes y las aves (Gn. 1: 20, 7: 11, 8: 2; 27:28; 2 Sam. 21: 10; Sal. 147: 8; Lm. 4:19; Dn. 7: 13, etc.).
2. El cielo sideral por encima de la atmósfera, donde se hallan los planetas y las estrellas (Gn. 1:14-17; 15:5; Ez. 32: 7-8). [...]
3. El cielo espiritual, morada de Dios, donde se manifiesta una manera directa la presencia del Señor (Gn. 28: 17; Sal. 80: 15; Is. 66: 1; Mt. 5: 12, 16, 45, 48; 23: 9); es al mismo tiempo la habitación de los Ángeles (Mt. 24: 36; 28:2; Mc. 13:32, Lc. 22: 43).

Si atendemos a la concepción pagana, el cielo es *uranós*⁵³⁹:

El dios griego de los cielos, Urano, comparte su nombre en sánscrito con el del “dios cielo” de los vedas, Varuna, de la raíz indoeuropea de var, de donde también deriva el término “varón”, y significa “cubrir, abrazar”. Urano cubre la tierra, la abraza con su bóveda. Para Homero, Urano era la mitad hueca de una inmensa esfera que descansaba sobre pilares y era sostenida por la espada de Atlas, el titán condenado por Zeus. Para que no se moviera más, Perseo, tras decapitar a la Gorgona Medusa, le presentó la cabeza del monstruo, y Atlas, como todos los que la miraban, quedó transformado en roca. Desde entonces aparece inmovible.

Esta cosmogonía, aparece poetizada en el poema 92, donde el poeta contrahace a lo divino el relato mítico con una transmutación entre la figura de Atlas y la escalera de Jacob.

Asentada en la tierra su firmeza
sostiene la celeste arquitectura:
al cielo llega; y le sirviera atlante
si vacilar pudiera un solo instante.
(Poema 92).

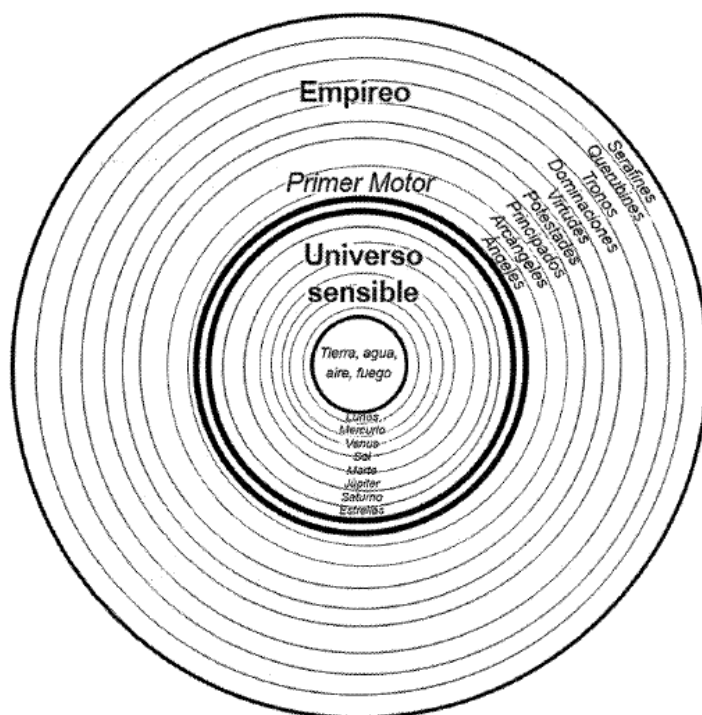
⁵³⁸ Roper Berzosa, 2013, p. 447.

⁵³⁹ Roper Berzosa, 2013, p. 447.

Pero quizás el relato más cercano al cosmos de la congregación sea la *Divina Comedia* de Dante Alighieri, es decir, un universo puramente bajomedieval. El alumno, con sus continuos traslados se aleja de la Tierra, el lugar más profundo en el cosmos medieval, con dirección a la divinidad.

Una vez allí, la imagen casa con la del cosmos medieval cristiano, reinterpretado a partir del descubrimiento del *Almagesto*, con la duplicación de las esferas y la inclusión del Empíreo, una esfera espiritual que contiene a las legiones angélicas (véanse poemas 93, 101, 131 y 160). Esta región puede aparecer tanto como punto de partida desde donde el poeta comienza a trazar su visión de la Verdad, desterradas todas las sombras, o bien como punto de llegada al que se dirige, la mayoría de las veces, acompañado espiritualmente de María.

Aunque no es el objetivo de nuestra tesis profundizar en la historia de la ciencia, adjuntamos un esquema de la cosmografía teológica de Piero de Puccio en el Camposanto de la Piazza dei Miracoli (1390)⁵⁴⁰, para ilustrar el universo poetizado por los congregantes:



(Figura 1)

⁵⁴⁰ Imagen reproducida por Bersanelli, 2018, p. 77.

Desglosamos aquí las características del cosmos medieval recogidas en el *corpus*:

- La Tierra es el centro del Universo, lo que no presupone que sea un lugar privilegiado, ya que de acuerdo con la física aristotélica el lugar natural de la Tierra, debido a su gran peso, es el fondo: «el escalón más bajo de la escalera cósmica»⁵⁴¹.
- Aparece el movimiento fatigoso del mundo sublunar enfrentado a la ligereza de los movimientos siderales⁵⁴².
- El Empíreo se superpone al Primer Motor, la esfera más alta que contiene e impulsa a las demás. Esta duplicación no estaba contemplada en el universo aristotélico, donde más allá del Primer Motor no había «ni lugar, ni vacío, ni tiempo»⁵⁴³. Sin embargo, para la mentalidad medieval es la potencia divina contenida en el Empíreo la que mueve todo el universo sensible: «Dios mueve al primer motor de la misma manera en que la que algo deseado mueve a aquello que lo desea. Es un vínculo de amor y deseo lo que mantiene al universo en movimiento».

La reproducción del cosmos medieval no implica el desconocimiento de los avances científicos propios de la Edad Moderna, de los que los colegios jesuitas se hicieron eco ampliamente⁵⁴⁴. Aun así, este universo, movido por el amor divino, es un modelo atrayente para los escolares que tratan de describir en clave estética los fenómenos físicos, como muestra la elocuencia de la siguiente figura conceptuosa.

En la región más pura,
que calienta el planeta luminoso,
logra su sitio cerco esplendoroso
que nunca vio al nadir la faz oscura.
(Poema 128)

⁵⁴¹ Bersanelli, 2018, p. 75.

⁵⁴² «La región de las esferas goza de luz, color, movimiento, danza y música en un perenne ejercicio amoroso sin contratiempos. En contraste, el mundo sublunar es el ámbito en que se produce el fenómeno de la noche, las mudanzas del aire, de temperatura, la sucesión de las estaciones del año y los ciclos dolorosos de vida y muerte» Eichmann oerli, 2010, p. 332.

⁵⁴³ Aristóteles, *De Caelo*, p. 279, citado por Bersanelli, 2018, p. 76.

⁵⁴⁴ Remito a Udías Vallina, 2014 y, para el caso español, Oñate Guillén, 1991 y 2003.

Veamos la concatenación de metáforas: María, la región más pura, está calentada por Dios, el planeta luminoso, el cual la cerca para que no conozca a ‘la faz oscura’, es decir, el pecado.

El nadir, punto de la esfera celeste diametralmente opuesto al cénit, es utilizado por el poeta para poetizar la típica imagen de media luna arqueada dispuesta a los pies de María⁵⁴⁵, ya que cuando la Luna está en el nadir se encuentra a nuestros pies.

Hay elementos cuya recurrencia nos invita a prestarles atención:

- La luz: la inmensidad del cielo nunca es interpretada negativamente. Nuestros alumnos atienden a una verdadera fiesta celestial (poema 100). Es un universo melodioso, repleto de Ángeles o astros jubilosos, plagado de luz. La palabra luz aparece 103 veces en nuestro texto. Recuerda a la descripción del Paraíso dantesco donde, según Bersanelli «no hay un solo verso [...] en el que se hable de oscuridad»⁵⁴⁶.

Recurrentemente se alude a los puntos de luz. Aquí también podríamos establecer concomitancias con la visión dantesca. Por ejemplo, en la *Divina Comedia*, el punto de luz que Dante ve es una referencia directa a Dios. Ahora bien, la primera observación de este punto se produce a través del reflejo de los ojos de Beatriz⁵⁴⁷. Nuestros alumnos sustituyen la figura de la dama por la de María, que se erige como la antesala al Paraíso celestial (poemas 90, 92, 100 y 129).

- El tiempo, la creación y la decisión de encarnarse: los poetas parecen inmiscuirse en la mente divina. Es frecuente la representación de Dios en el solio celeste, imaginando la Creación. Inclusive, el énfasis se pone en María, que precede a todos los demás pensamientos del Creador.

⁵⁴⁵ «El simbolismo de la luna se manifiesta en relación con el del sol. Sus dos caracteres más fundamentales derivan, por una parte, de que la luna está privada de luz propia y no es más que un reflejo del sol; por otra parte, de que atraviesa fases diferentes y cambia de forma. Por esto simboliza la dependencia y el principio femenino, así como la periodicidad y la renovación. En este doble aspecto es símbolo de transformación y crecimiento» «[...] La media luna simboliza la castidad y el nacimiento, con el doble aspecto diurno y nocturno, de éste. Habrá de notarse que a la Virgen del cristianismo se la compara a menudo, en las letanías, con la luna» *Diccionario de los símbolos*, pp. 658 y 354.

⁵⁴⁶ Bersanelli, 2018, p. 80.

⁵⁴⁷ Bersanelli, 2018, p. 86.

En la divina idea la primera
fue parto del divino entendimiento
antes, que al universo construyera,
antes, que tachonara el firmamento,
antes, que solidez al orbe diera,
y al sol, luna, y estrellas lucimiento.
Sola ella fue la norma, con tal modo,
que en su hermosura Dios lo copió todo.
(Poema 88)

Esta representación se acoge, por supuesto, a la tradición judía sobre la temporalidad. Es decir, implica la existencia de un principio de creación del mundo, en contraste con la preexistencia aristotélica.

- El fuego: el elemento aparece identificado con el amor ardiente en una imagen donde resuenan las palabras de Beatriz:

El amor ardiente es el que lo mueve todo tanto en el Empíreo como en el universo físico, un amor que va abrasando más cuanto más cerca se está de Dios. En la visión dantesca, la Tierra es el centro del universo, pero en realidad se podría considerar el anti-centro: «la ínfima laguna del universo» (Paraíso XXXIII 22-23), situada en las antípodas del corazón latente del cosmos⁵⁴⁸

Veamos el siguiente ejemplo, en el cual, la cándida y amorosa «llama presurosa» penetra en el cielo, en contraposición con los rayos fulminantes del Júpiter castigador:

Tumulto centelleante,
crespo tropel de llama presurosa
rasga la esfera; en riza bulliciosa
del mundo es hoy la luz susto volante:
no ceños son de Jove fulminante,
los que despide rayos
tan lucido alboroto;
no de Sion vehemente terremoto
horrores presta a pálidos desmayos.

El cielo es, que festivo en tanta salva
a disparos de luz festeja su alba:
y el rápido, flamante torbellino

⁵⁴⁸ Bersanelli, 2018, p. 89.

seña es, que viene a verla el Sol divino.
(Poema 91).

Por último, hay que destacar los símbolos que expresan el acercamiento o unión entre el cielo y tierra. Los poetas cristianos «coinciden [...] en señalar una auténtica sorpresa: el hecho de que, al encarnarse Dios y asumir la condición humana, está en la tierra Dios mismo y, con él, el Empíreo»⁵⁴⁹. María imbrica el cielo y la Tierra trasladando el Empíreo al mundo sublunar. De ahí, la sucesión de poemas en los que María se equipara al Paraíso terrenal (101, 166).

Todo en vergeles deshojado el mayo,
en estrellas desecho el firmamento,
bebía los fulgores rayo a rayo,
ambrosías respiraba a cada aliento.
Era de luces cada flor ensayo,
era de flores cada luz aumento:
eran en leal contrato de primores
las flores astros, y los astros flores.
(Poema 101)

La fusión es tal que la voz poética se reconoce incapaz de distinguir los dos elementos. La ingeniosa imagen del «pensil⁵⁵⁰ hemisferio» simboliza el papel mediador de la Virgen, jardín colgante, situada entre el mundo terrenal y el celestial:

[...] ni el cielo de la tierra discernía:
tan conjuntos los vi; tan hermanado
el uno con lo otro descubría.
En tal floresta, o pensil hemisferio
de cada planta disfruté un misterio.

⁵⁴⁹ Eichmann Oerli, 2010, p. 334.

⁵⁵⁰ Rigurosamente significa el jardín, que está como suspenso o colgado en el aire, como se dice estaban los que Semíramis formó en Babilonia. Hoy se extiende a significar cualquier jardín delicioso. Díjose pensil, porque está como pendiendo (*Aut.*).

4.2.3. *Contemplación de la Encarnación*⁵⁵¹

Proponen los *Ejercicios*:

102. El primer preámbulo es traer la historia de la cosa que tengo de contemplar; que es aquí como las tres personas divinas miraban toda la planicie o redondez del todo el mundo llena de hombres, y cómo viendo que todos descendían al infierno, se termina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre, para salvar el género humano, y así venida la plenitud de los tiempos, enviando al Ángel san Gabriel a nuestra Señora.

106. El primer punto es ver a las personas, las unas y las otras; y primero las de la haz de la tierra, en tanta diversidad, así en trajes como en gestos: unos blancos y otros negros, unos en paz y otros en guerra, unos llorando y otros riendo, unos sanos y otros enfermos, unos nasciendo y otros muriendo, etc. 2º: ver y considerar las tres personas divinas como en el su solio real o trono de la su divina majestad, cómo miran toda la haz y redondez de la tierra y todas las gentes en tanta ceguedad, y cómo mueren y descienden al infierno. 3º: ver a nuestra Señora y al Ángel que la saluda, y reflitir para sacar provecho de esta vista.

107. El 2º: oír lo que hablan las personas sobre la haz de la tierra, es a saber, cómo hablan unos con otros, cómo juran y blasfeman, etc.; asimismo lo que dicen las personas divinas, es a saber: “Hagamos redención del género humano”, etc.; y después lo que hablar el Ángel y nuestra Señora; y reflitir después para sacar provecho de sus palabras⁵⁵².

Los poemas nos muestran la imagen de un Dios padre en su solio, pensante, cuya idea no es otra que encarnarse para redimir a la humanidad. Es una visión múltiple: el poeta que contempla el Reino celestial, es al mismo tiempo capaz de introducirse en el pensamiento divino y exponerlo al auditorio. En esta visión de Dios, María aparece revestida de atributos de perfección, pues no puede Dios imaginar una figura imperfecta o ‘manchada’ para hacerse hombre.

4.2.4. *Meditación sobre las dos banderas*⁵⁵³

137. El primer preámbulo es la historia: será aquí cómo Cristo llama y quiere a todos debajo de su bandera, y Lucifer, al contrario, debajo de la suya.

138. 2º preámbulo. El 2º: composición viendo el lugar; será aquí ver un gran campo de toda aquella región de Jerusalén, adonde el sumo capitán general de los buenos es Cristo Nuestro Señor; otro campo en región de Babilonia, donde el caudillo de los enemigos es Lucifer.

⁵⁵¹ Fabre, 2013, p. 61.

⁵⁵² Fabre, 2013, p. 62, citando el texto autógrafo de los *Ejercicios espirituales*, ed. Édouard Gueydan, pp. 99-100.

⁵⁵³ Fabre, 2013, p. 74.

139. 3º preámbulo (demandar lo que quiero).

140. 1º punto. El primer punto es imaginar así como si se asentase el caudillo de todos los enemigos en aquel gran Campo de Babilonia, como en una grande cátedra de fuego y humo, en figura horrible y espantosa.

144. El primer punto es considerar cómo Cristo nuestro Señor se pone en un gran campo de aquella región de Jerusalén en lugar humilde, hermoso y gracioso⁵⁵⁴.

Hay, pues, un ‘paralelismo antitético’ entre las dos figuras se proponen para la meditación: Cristo y Lucifer. Este paralelismo estructura toda la composición, predisponiendo una *dispositio* en torno a estructuras disyuntivas: María *versus* el mal, en algunas ocasiones materializado en la figura luciferina, otras, de forma alegórica o metafórica.

Al estar frente a textos de autores distintos, aún en el mismo contexto de producción, y que, además, son muy breves, nos es difícil afirmar la existencia de una estructura uniforme. Aun así aventuramos la siguiente aproximación: los alumnos tenían en mente para componer las estructuras disyuntivas que forman parte de los *Ejercicios* y a partir de ahí estructuraban un texto dividido en tres partes. Con ello, no queremos afirmar que la influencia de los *Ejercicios* sea exclusiva ya que, este tipo de estructuras adversativo-aditivas es de uso frecuente en la poesía conceptista, permitiendo «dotar de ciertos valores de contraposición lógica el campo de imágenes»⁵⁵⁵. Así, puede intuirse la siguiente disposición:

- I. Una primera parte dedicada a la descripción del mal, del pecado, o de aquellas realidades que son bosquejo de la Virgen.
- II. Una segunda parte, en la que el momento de la Encarnación y el *fiat* de María son los introductores del bien en el mundo terrenal, con la consiguiente vuelta al orden.
- III. Una última parte en la que los alumnos se auto-referencian. Normalmente las tres últimas estrofas están dirigidas al auditorio (los miembros de la congregación —alumnos, prefecto, etc.).

⁵⁵⁴ Fabre, 2013, p. 74, citando el texto autógrafo de los *Ejercicios espirituales*, ed. Édouard Gueydan, pp. 107-109.

⁵⁵⁵ Garrido Berlanga, 2016, pp. 328, citando a Ponce Cárdenas, 2001, p. 47-52.

Sobre este asunto cabría hacer un apunte. El orden de estos procesos puede invertirse a merced del genio poético del alumno o de la propia funcionalidad. Por ejemplo, aquellos poemas compuestos con motivo de la admisión de nuevos congregantes suelen aludir desde el comienzo de la composición al auditorio, y están focalizados en ensalzar las virtudes de los receptores, utilizando el privilegio mariano como mero pretexto. Las imágenes negativas se reducen, para ser sustituidas por imágenes verticales de ascensión⁵⁵⁶.

Describiremos ahora cuáles son los materiales que los alumnos asocian al binomio bien/mal; verdad/fingimiento; vida/muerte; cuando se disponen a crear estas ‘dos banderas’ o estructuras disyuntivas.

El Osa, el Pelión y el Olimpo/ Júpiter (<i>Geórgicas</i>) (87)	La caída babilónica/ Dios (Ap. 17-19) (87)
El Santuario de Dios (María) (87)	El cielo (87)
Las luces de los astros y del sol acobardado (87)	Un más claro día (87)
La noche oscura (87)	El terno día; el alba pura (87)
Jove-Palas Atenea (88)	Dios y María (88)
El mundo sublunar o primer cielo (mutable) (89)	El mundo supralunar (inmutable) donde se asienta la Ciudad Santa (89)
El monte Parnaso (90)	El monte Horeb (90)
Ícaro vencido / Febo (91) Eva (131) «pues si por Eva Adán bebió el veneno, la Ave al contrario fue contraveneno»	Los alumnos vencedores / Dios (91) Ave (131)
Tres caídas (93): Lucifer, Adán, Eva	María, tierra fértil (93)
Las maravillas del mundo antiguo (100)	El templo de Belén y María como templo de Dios (100).
El Edén, tierra arruinada (101)	María, Paraíso verdadero (101)
Los elementos de la naturaleza (128)	María, el Paraíso verdadero desvelado (128)
Ícaro vencido / Febo (129)	Los alumnos vencedores / Dios (129)

⁵⁵⁶ Remito al apartado dedicado a los alumnos.

Astaroth/ ciego Luzbel (131)	Estrella/ clara luz bella (epítetos marianos(131)
Los Ángeles (92)	Los alumnos (92)
Amaltea (160)	María (160)
Apolo y Dafne (166)	Dios y María (166)

4.3. Los alumnos: «sagrado, sabio y eximio congreso de María»⁵⁵⁷

Como argumentamos anteriormente remitiendo a la *dispositio*, los alumnos dedican varias estrofas de los poemas a su propia auto representación. La construcción de su propia imagen y el modo de relacionarse con la Virgen nos aporta una información valiosísima que nos permite corroborar nuestra hipótesis: que la poesía castellana de la congregación mariana tiene como función discursiva demostrar la adscripción a una membresía.

Prosiguiendo con la dialéctica de la batalla de la Corredención, si María es la heroína épica, los alumnos se caracterizan como soldados alistados bajo sus filas.

En un punto se vieron transformados
de terrena, aunque noble gallardía
en jóvenes celestes, elevados
a formar una nueva jerarquía.
Los que en la tierra les creí soldados,
que en defensa se alistan de María,
con nuevos bríos remontando el vuelo
en voz de triunfo van trepando al cielo.
(Poema 92)

Se identifican a sí mismos como nobles, aunque tenemos constancia de que los jesuitas abrieron el colegio a la burguesía, contradiciendo las indicaciones del fundador⁵⁵⁸, dispuestos a formar una nueva ‘jerarquía’ celeste, lo que podría interpretarse también como una nueva clase social. Este ascenso social se plasma a través de las representaciones verticales que revisten toda la composición. Los alumnos son un noble escuadrón, una juventud florida, parangonada con los mismos Ángeles.

Noble escuadrón de juventud florida,
feliz destello de la luz primera,
por cuyo osado vuelo no hay quien mida
de vuestros lucimientos la carrera:
de mucho sol la luz viene ceñida
a tan temprana, alegre primavera,
siendo el primer bostezo de la Aurora
escasa llama, la que al cielo dora.

⁵⁵⁷ Poema 90.

⁵⁵⁸ Remito al capítulo 1.

Cuando tanta nobleza congregada
llenaba las regiones de mi idea,
embargado al cuidado en cuanto miro,
Ángeles por alumnos solo admiro.
(Poema 92).

Conforme avanza la composición, el declamador los emparenta con Jacob, beneficiario de las bendiciones de Isaac; en tanto que los alumnos obtenían los privilegios marianos. Así pues, le hacen competencia a los coros celestes, ganan primacía honrosa y tienen el ‘ascenso’ asegurado.

Así de sabias luces informado,
de Espíritu más noble revertido
todo lo humano en Ángel transformado,
ni rastro tiene ya de los que ha sido,
Ángeles son sin duda, y han llegado
a competir el timbre esclarecido
a los celestes coros, que aunque bellos
del cielo bajan, al subir aquellos.

A cortejar los que llegan triunfando
y quisiera lograr, aunque bajando,
la que aquí ganan primacía honrosa.
Estos suben, en breve emparejando
al que anhela a esta gloria prodigiosa:
que al Ángel aun bajar honra le fuera,
solo para subir esta escalera.

Sean, pues, noble juventud florida,
eternos a tu dicha parabienes;
que, en casa de Jesús establecida,
afianzado el mejor asenso tienes.
Por la sabia virtud es tu subida,
hasta que el lauro ciña en luz tus sienes:
y para más aliento a tu osadía
te convida la escala de María.
(Poema 92)

Es interesantísima la observación de Harry Pross en *La violencia de los símbolos sociales*⁵⁵⁹, según la cual podría entenderse la escalera de Jacob como un símbolo del ascenso social

Al igual que con el “edificio” de la sociedad humana, así ocurre también con la “escalera” por la que “suben” los de una clase a otra, y otros “bajan”. Como es sabido, Jacob vio la escalera celestial cuando iba de Beerseba a Harán (Génesis, 28, 10). Más tarde, la mártir cartaginense Perpetua tuvo en la cárcel la visión de una escalera vertical, alta y estrecha, que iba al cielo. Pero al pie de la escalera yacía un dragón- El ascenso estaba amenazado por toda suerte de lanzas, espadas y armas cortantes y punzantes. En el siglo VIII, el abad Juan Klimakos desarrolló en el monasterio de Sinaí una *teología de la escalera celestial*, y los cistercienses dieron a muchos monasterios el nombre de “Scala Dei”. La escalera celestial se convirtió en escala de virtudes, y ésta en escala del ascenso social. Es decir, desapareció el sentido originario, pero el signo se mantuvo en otras relaciones.

Además, de la imagen de la escalera, es preciso destacar algunas otras imágenes metafóricas basadas en la verticalidad de gran impacto en el auditorio: alusión al episodio del rapto de Ganimedes por el águila de Zeus trasladado a lo divino como el rapto de los estudiantes por María (poema 129), la identificación con Ícaro (poema 129), o con Memnón⁵⁶⁰ y la Aurora (poema 100): María es la madre y los alumnos sus hijos «memnones».

También aparecen otras denominaciones de diversa índole: mellizos de Jesús (poema 101); injertos mortales del Paraíso (poema 101); pimpollos de oro (poema 101); eximios astros (poema 100); flores del vergel (María) (poema 128); tropa virgínea (poema 168); eximio escuadrón (168) o coro de estrellas (168).

4.3.1. *El parentesco con el vasallaje*

Los congregantes, teóricamente, tenían a la Virgen como protectora. Incluso eran prácticas frecuentes en la congregación la lectura de historias de los congregantes auxiliados por la Virgen, así como el recordatorio de los privilegios e indulgencias de las que gozaban los miembros de la asociación.

⁵⁵⁹ Pross, 1989, p. 23.

⁵⁶⁰ «Hijo de la Aurora y de Titono fue Memnón, quien tuvo como hermano de los mismos padres a Ematión, según dice Apolodoro, en el libro III (12, 4), y Hesíodo en la Teogonía (984-5): Para Titono parió Eos a Memnón, de bronceínea coraza, rey de los etíopes, y al soberano Ematión» Conti, 2006, p. 401.

Este contrato entre protectora y protegido aparece en nuestros textos en numerosas ocasiones –mayormente, en aquellos recitados con motivo de la admisión de nuevos congregantes. Es curioso como los términos en los que se expresa recuerdan claramente al vasallaje propio del amor cortés.

Ante la imposibilidad de la épica, el alumno se inviste caballero retóricamente. No hay que olvidar que en la Edad Media «a la Caballería [se le atribuye] un origen divino, pues en ella, aunque mediatamente, está la voluntad de Dios, que dirige la historia de la salvación»⁵⁶¹. Por tanto, es predecible que los alumnos transpongan los conceptos del amor cortés al orden divino, pues no hay dama superior a la Virgen, presentada como amada platónica inalcanzable.

En los versos de Guillermo de Aquitania ya aparecen los efectos del amor: ennoblece, convirtiendo en cortés incluso al plebeyo; impone al amante la obligación de ser leal, en una relación filial entendida como vasallaje. Además, «en cada feudo el señor era prácticamente el dueño de cuerpos y almas, ejercía el dominio sobre todos los vasallos que del señor recibían la protección a cambio del servicio y del homenaje»⁵⁶².

En el contexto congregacional, los alumnos, a cambio de la protección mariana, ofrecían servicio y homenaje a través de la escritura. Vemos que tienen conciencia de la pertinencia de la impresión, en busca de la defensa del misterio de la Concepción. Introducen también un símil frecuente en la época: «la creación ficcional se produce, en cierto modo, como si fuera un difícil parto intelectual»⁵⁶³. Obsérvense los tres últimos versos de la siguiente estrofa:

De Febo pues al orden obedientes
estos eximios astros se juntaron:
y a sus brillos sonoros, elocuentes
feudo de luz al alba consagraron:
vocales luces, voces tan lucientes,
para darlas a luz las estamparon;
y en caracteres, que sus rayos doran
no caben los borrones, que desdoran.
(Poema 100)

⁵⁶¹ Herrán, 1969, p. 179.

⁵⁶² Herrán, 1969, p. 163.

⁵⁶³ Ehrlicher, 2006, p.54.

Asimismo, encontramos imágenes bélicas como la siguiente, mediante la que se ensalza el carácter ingenioso de la escritura de la congregación.

Feudo de ingenio a esta gran Señora,
es cada triunfo, que en su elogio aclama,
y al ingenio vencido del deseo
a sus aras le rinde por trofeo.
(Poema 88)

Con todo, se observa una clara alabanza al auditorio por sus cualidades (destreza en letras; estricto cumplimiento de las prácticas religiosas; virtudes como la castidad, etc.). En consonancia con el tópico horaciano «*exegi monumentum aere perennius*»⁵⁶⁴, los congregantes siguen una estrategia discursiva que les permite, en palabras de Garrido Berlanga⁵⁶⁵ «acreditar y justificar su labor poética, al inscribirla en una práctica común en el linaje intelectual al que pertenece, como miembro de una «nueva nobleza» que ya no se mide solo en títulos de hidalguía».

⁵⁶⁴ Horacio, Odas, III: 30.

⁵⁶⁵ Garrido Berlanga, 2016, p. 344.

4.4. Lengua y estilo

Si atendemos al plano morfosintáctico, los textos que manejamos siguen una estética unitaria. Estamos ante una poesía cultista de tono académico en la que predomina el uso del cultismo y la presencia de ecos gongorinos.

Mayormente hallamos cultismos de acepción⁵⁶⁶ de carácter semántico. Por ejemplo, los casos de las voces ‘inculto’ (poema 90) con el sentido de «lo no cultivado, el erial» (*Aut.*); ‘animoso’ «ya examina el prodigio algo animoso» (poema 90) proveniente del cultismo garcilasiano «Aplacase la ira / del animoso viento, / y la furia del mar y el movimiento»⁵⁶⁷; ‘ceñir’ por ‘acompañar’ «de mucho sol la luz viene ceñida» (poema 92); ‘comprender’ por ‘percibir’ “el grande Jove, cuando al comprehensivo / concepto de sí mismo se miraba» (poema 88); ‘copia’ por ‘abundancia’ «se descubre en la luz, que reverbera / con tanta copia, que en su hermosa esencia» (poema 88); «en llamas de hojas, copian en su hoguera» (poema 128); ‘desatar’ por ‘derramar’ «que Hipocrene en raudales / desata en sus corrientes los cristales» (poema 129); ‘dictar’ por ‘inspirar’ «dicta al brío fracaso de un remonte» (poema 91), que nos recuerdan al comienzo de las *Soledades* «Pasos de un peregrino son, errante, / cuantos me dictó, versos, dulce musa»⁵⁶⁸; ‘felice’ como ‘fértil’ «y en esta de Belén felice cuna/ llamarse puede de los partos diosa» (poema 100); ‘modo’ por ‘canto’ «Congregación sagrada, que en un modo, / por menos declarar lo explica todo» (poema 168); ‘blando’ por ‘atrayerente’ «el iris ha de ser, que en blanda calma, / desterrado el pesar, aquiete el alma» (poema 160); entre otros.

Asimismo, el lenguaje épico es el gran predominante, como no podía ser de otra manera, dada la elección del género y el auditorio al que los poemas apelan: ‘escuadrón’; ‘plaza sitiada’; ‘granada’; ‘invicto’; ‘penacho’; ‘tropel’: ‘invicta fortaleza’; ‘enemigas

⁵⁶⁶ Terminología acuñada por Dámaso Alonso, 1978. «El cultismo semántico se define como aquél que proporciona a los términos incorporados a un idioma acepciones etimológicas inusuales en castellano, pero no en latín» Cuesta Herrezuelo, 1992, p. 617.

⁵⁶⁷ Garcilaso de la Vega, Canción V, vv. 3-5, 2011, p. 100.

⁵⁶⁸ *Soledades*, 1980, p. 7.

huestes'; 'campaña victoriosa'; 'feudo de ingenio'; 'pertrechada'; 'arnés'; 'fortín'; 'campear', 'batallón terrible', etc.

En torno a este campo semántico se crean abundantes figuras ingeniosas. Apreciamos el sentido épico incluso en el modo de presentar la declamación del Ángel con el sintagma 'cortés salva': María es la emperatriz y el Ángel, el mensajero de la corte celestial que acude al mundo terrenal en embajada itinerante, simulando aquellas relaciones diplomáticas medievales:

Llega, y viendo a María,
por quien respira el sol, el alba, el día,
la inteligencia aguda
con esta cortés salva la saluda.
(Poema 131)

Incluso para ensalzar la elocuencia de los alumnos se sirven de imágenes militares, que presentan a la Virgen sitiada por los versos de los congregantes.

A esta divina Palas vencedora,
Minerva aquesta Escuela la proclama;
y a quien esta venera protectora,
madre de ciencias con razón se llama.
Feudo de ingenio a esta gran Señora,
es cada triunfo, que en su elogio aclama,
y al ingenio vencido del deseo
a sus aras le rinde por trofeo.
(Poema 88)

En el plano morfosintáctico observamos un contraste estilístico entre las figuras características de la retórica de los sentidos y las propiamente conceptistas. Esto no debe extrañar al lector, ya que la estética barroca es ecléctica. Así pues, las figuras que intensifican el patetismo se entremezclan con cultismos –como ejemplificamos anteriormente– y juegos ingeniosos destinados a un auditorio culto y noble.

Las figuras de la retórica de los sentidos persiguen, en palabras de Fumaroli, lograr «intensidad visual» e «intensidad emocional»⁵⁶⁹. Así pues, en el plano de la invención, nuestros poemas parten de la visión mística del poeta. Este se eleva, posicionándose en

⁵⁶⁹ Fumaroli, 1980, p. 360.

un lugar superior desde el que es capaz ‘ver’ nítidamente y, desde aquí, comienza su descripción.

Sagrado horror suspende mi ardimiento
al primer vuelo de mi afán glorioso:
cierra el paso a la voz de mi contento
un numen, un arcano, un respetoso
volcán entre verdores (¡gran portento!)
un fuego sin agravio a lo frondoso;
un sagrado, alto monte, que en su espalda
ostenta entre carbunclos la esmeralda.
(Poema 90)

Son muy útiles para la intensificación visual los procedimientos de la prosopopeya, utilizada sobre todo para la personificación de los cielos o los astros, y la hipotiposis, desarrollados de diversas formas, en las que no me detendré, pues están especificadas en el apartado dedicado a la composición de lugares. De hecho, si hablamos de la *compositio loci* en términos retóricos, podíamos denominarla evidencia o hipotiposis, esto es: «estrategia discursiva de presentación de personajes, objetos, animales, lugares, épocas, conceptos, hechos, etc. [...] [que posee] recursos actualizadores y cuasipresenciales»⁵⁷⁰. Lo que si podemos afirmar es el predominio de la evidencia estática⁵⁷¹ o dinámica frente a la evidencia alegórica⁵⁷².

Ahora bien, sí nos detenemos en los correlatos que estos procedimientos de la *inventio* tienen en el plano de la elocución. En primer lugar, es habitual la utilización de verbos sensoriales, no ya para producir un efecto catártico en el auditorio que los aleje de los pecados y los vicios, sino para describir el éxtasis de los personajes ante la contemplación de la divinidad. Por ejemplo, el poema 90 es, en su totalidad, una

⁵⁷⁰ Chinchilla, 2004, p. 203, citando a Beristáin, 1995, pp. 137-138.

⁵⁷¹ Aquí incluiríamos las écfrasis poéticas. Como muestra, la creación de Adán en el poema 93:

Entrase ya en aquel campo argiloso
do alfarero le miró de alta idea:
entre manos ya coge un pan limoso,
en quien el más gentil cuerpo tornea:
y portándose aún más ingenioso,
alza el terrón, consigo le carea,
respira un soplo: y en este la más propia
de sí mismo el autor dio inmortal copia.

⁵⁷² Me baso en la distinción de Quintiliano, explicada por López Griguera, 1995, p. 35.

composición de lugar que recrea el episodio de Moisés en el monte Horeb, cargada de versos de sentido que introducen al auditorio en la escena:

No acaba de entender lo que obsequioso
bebe en luz por los ojos el cuidado:
ya examina el prodigio algo animoso,
ya, ya ceja obsequiando lo sagrado:
cuanto ve, duda; y cómplice alevoso
hace al ver del engaño imaginado:
o bien dude del todo, si es ceguera
él mismo ver tan prodigiosa esfera.

(Poema 90)

Por otro lado, un recurso de gran efectividad es la introducción de *sermotinationes* o discursos breves en estilo directo a cargo de personajes relevantes en el poema. Nuestros textos dan la palabra a Dios padre que habla a Moisés en el Horeb: «Llegó el plazo del hado incontrastable / con que rijo del mundo el vasto imperio, / en que al pueblo librar del lamentable / estado resolví, vil cautiverio. /A tus ojos con lengua de luz hable / feliz anuncio el que aquí ves misterio / que en claro enigma cuando envuelve, aclama/ en mejor tierra⁵⁷³ ardiente mejor llama. (poema 90); a Dios padre que asegura la labor corredentora de María: «Un pacto, (dijo Dios), un pacto mío, / que eterna la amistad en él confío; /un arco he de poner, que aunque flechado / de escudo ha de servir; cuando yo airado, / si quisiera vengar algún delito, /el perdón en el arco lea escrito» (poema 160); a la propia Virgen que se cuestiona su capacidad para cumplir el encargo divino «¿Cómo puede ser, Ángel, le replica, / que a mi intacta pureza a un tiempo cuadre / la verdad de ser Virgen, y ser Madre, /si la humana razón lo falsifica?» (Poema 131); y, por último, al Arcángel que comunica la buena nueva «Ave llena de gracia, nuevo Oriente / del resplandor más puro, y más sagrado: / ave hermoso prodigio, fiel traslado / de la mano de Dios omnipotente; / de tu luz transparente / pretende el hijo eterno / a los hombres nacer infante tierno, / para que vea el mundo en feliz suerte / abrir los cielos, y cerrar la muerte» (poema 131).

⁵⁷³ La figura mariana es necesaria para que «la vida divina que nos ha sido devuelta por Cristo, sea acogida en un medio que favorezca su crecimiento» Lafrance, 1985, p. 192.

Del mismo modo, redundan en el uso de la exclamación a la hora de destacar acontecimientos o situaciones portentosas o ejemplares: «¡Qué suspensión! ¡Qué asombro! ¡Qué portento / en éxtasis de luz a el alma munda! (poema 87); ¡quién no se asombre! (poema 87); ¡Oh, gran prodigio, que asombrado adoro! / ¡Oh pasmo de los cielos! ¡Oh María! (poema 87); ¡Qué plácido! ¡Qué alegre! ¡Qué festivo! (poema 88); volcán entre verdores (¡gran portento!) (Poema 90)» o por el contrario, actitudes desdeñables –aunque de manera excepcional–: «Mas, ¡ay! que de él le saca un maleficio, / de sí le saca Adán por su pecado, / Adán, vuelvo a decir, que (¡amargo nombre!) / por ser Dios, a Dios pierde, pierde al hombre (poema 93)» .

Igualmente, aparece el apóstrofe, acompañado en ocasiones de la deixis personal, sobre todo en las últimas estrofas dedicadas al auditorio. Así, se incluye a los alumnos dentro de la ficción y se les exhorta a tomar un papel activo en la defensa del dogma concepcionista.

Procedemos ahora a la descripción de figuras que confieren carácter erudito a la composición. Con ellas, los alumnos hacen gala de su manejo del lenguaje y exhiben el conocimiento de los recursos estilísticos de la época. Ya no basta con la emoción del auditorio, sino que se persigue la inclusión en el campo literario y la distinción⁵⁷⁴ dentro del mismo.

Destaca la utilización de fórmulas adversativo–aditivas. Por ejemplo, «pues no hay aquí otro sol, ni otro lucero, /que el resplandor inmenso del Cordero» (Poema 87); «si a la Babel luciferina / castillo al aire, torreón de viento, / si a la frágil de Adán tapia mezquina, / les da el primer ser Dios tal lucimiento» (poema 93). Garrido Berlanga indica, citando a Ponce Cárdenas que «este tipo de giros permiten dotar de ciertos valores de contraposición lógica el campo de imágenes o bien conferir el sentido de una correlación o restricción estilística»⁵⁷⁵.

Si nos atenemos al orden sintáctico, es evidente la presencia del encabalgamiento abrupto del que se sirven para dotar de expresividad y efecto sorpresivo a las estrofas, así

⁵⁷⁴ Remito al concepto de Bordieu: «Los sujetos clasifican su entorno y, al hacerlo, se clasifican a sí mismos, revelando la posición social que los identifica con su grupo de pertenencia y que los distingue de otros grupos sociales. El acceso desigual a ciertos tipos de capitales genera visiones diferenciadas de la realidad y refuerza, al mismo tiempo, las relaciones identitarias entre los miembros de un grupo o sector de clase» Vizcarra, 2002, p. 65.

⁵⁷⁵ Garrido Berlanga, 2016, p. 328, citando a Ponce Cárdenas, 2001, pp. 47-52.

como las inversiones del orden, marcadas por el uso de la anástrofe⁵⁷⁶, entendida esta como variante del hipérbaton «de medusa en el *egis* la cabeza» (poema 87); «que de la boca del muy Alto hechura» (poema 88).

En relación con la evidencia o hipotiposis, en tanto que esta sitúa al oyente como espectador, encontramos en el plano de la elocución, el anacoluto. La falta de correlación sintáctica es un recurso que los autores utilizan para hacer efectivo este cambio de escenario. En la siguiente estrofa aparecen combinados el imperfecto y el presente, con el que el poeta actualiza la visión de Moisés:

Aún no su cumbre el gran Moisés pisaba
siguiendo acaso un rumbo peregrino,
a que el numen propicio enderezaba
con providencia arcana su camino:
cuando el cansancio al ocio lo llamaba,
su admiración la novedad previno:
llega, ve, admira, y casi a un mismo punto
absorbe toda la alma un nuevo asunto.
(Poema 90).

Al igual que en los sermones jesuitas cercanos al conceptismo, los poemas marianos están repletos de interrogaciones. Como de forma precisa señala Chinchilla «la interrogación retórica o ficticia tiene la capacidad de hacer surgir la visión de las cosas o de las personas ausentes, tal como en la *compositio loci* de los *Ejercicios*. Y ahí mismo se nos muestra cómo puede convertirse en un verdadero “coloquio” afectivo»⁵⁷⁷. Se distinguen tres tipos, por un lado, la interrogación retórica propiamente dicha⁵⁷⁸, con efectos cercanos a la exclamación:

⁵⁷⁶ «La anástrofe (o *protisterón* o *histerología* —transposición de una palabra— o “*hysteron/proteron*” —de varias palabras—, que es figura patética producida por efecto de las pasiones, — en griego— (o en latín “*inversio*”, “*reversio*” — en Quintiliano— o “*perversio*” —que significa trueque), se da al introducir en el discurso, ente elementos “en contacto”, un orden lógico o temporal artificial, anteponiendo la expresión final (de mayor impacto afectivo) a la inicial, como en el caos de la anteposición del adnominal al nombre [...] o de los complementos al verbo» *Diccionario de retórica y poética*, p. 257.

⁵⁷⁷ Chinchilla Pawling, 2004, p. 225.

⁵⁷⁸ Definida Fontanier, 1968, p. 368 «[...] el giro interrogativo, no para expresar una duda y provocar una respuesta, sino para indicar, por el contrario, la más grande persuasión, y desafiar a aquellos a los que se habla, a poder negar o incluso responder. No hay que confundirla con la interrogación propiamente dicha, con la interrogación de duda, de ignorancia o de curiosidad, por la cual se busca instruirse o asegurarse de una cosa», citado por Escandell Vidal, 1984, p. 11.

Mas sus hermosos cuadros interiores
 ¿Cuánta fragancia exhalan? ¿Qué belleza?
 ¿Qué hermosura? ¿Qué gracia? ¿Qué primores?
 ¿Qué suavidad? ¿Qué aromas? ¿Qué pureza?
 (Poema 166)

Junto a esta, hay que hablar del predominio de la *subjectio* que «subordina o somete de alguna manera a una proposición, generalmente interrogativa, otra proposición, generalmente positiva, que le sirve de respuesta, de explicación o de consecuencia»⁵⁷⁹. Ej.: «¿Todo en María? Sí. No dije cosa / mayor elogio osado el labio intente» (poema 88); «Pues, ¿a dónde irá Dios? De donde vino» (poema 93); «¿Cuál será este prodigio, cuya sombra / arder, es lo que menos nos asombra? / Es este aquel Espíritu divino» (poema 168).

Por último, es preciso destacar aquellas interrogaciones dubitativas con las que el poeta se cuestiona a sí mismo, y que suelen ir acompañadas de adverbios de duda:

Mas, ¿qué? ¿Acaso en tu objeto equivocada
 la vista al primer paso titubea?
 ¿Que al blanco de tu elogio deslumbrada
 a golfos de esplendores pestañea?
 (Poema 92)

¿Viste acaso tal vez? Mas tente acento,
 que de este Paraíso la grandeza
 no puede comprender el pensamiento,
 ni admite semejante su belleza;
 (Poema 166)

Continuando con las figuras de pensamiento, la gradación retórica es fundamental, en tanto que:

Es un mecanismo que consiste en la sucesión de elementos sintácticamente equivalentes, dispuestos en un determinado orden -sea ascendente o sea descendente- de valores lingüísticos. Tales valores pueden ser la intensidad significativa, la expresividad, la extensión, la comprensión. El orden sucesivo exige que cada elemento (frase, palabra...) exprese algo más o algo menos que la anterior⁵⁸⁰.

⁵⁷⁹ Fontanier, 1968, p. 370, citado por Escandell Vidal, 1984, p. 12.

⁵⁸⁰ Almela Pérez, 2011, p. 147.

La aparición de esta figura es predecible si la conectamos con la temática del poema: es claro que María superará con creces todos los elementos de comparación. En el poema 100, aparece una gradación de inspiración gongorina y tassiana «en tierra, en humo, en polvo, en sombra, en nada»⁵⁸¹, con la que el poeta concluye una estrofa comparativa entre las maravillas del mundo antiguo y la magnanimidad mariana, ante la cual se vuelven insignificantes.

Asimismo, los personajes se encuentran compungidos ante el encuentro con la divinidad «su admiración la novedad previno: / llega, ve, admira» (poema 90).

La infinidad de tropos que recorren nuestro corpus es ingente. Es preciso, dada su recurrencia, mencionar la sinestesia, el quiasmo y los símiles, condensados en esta estrofa del poema 101, donde el alumno confirma su destreza poética:

Todo en vergeles deshojado el mayo,
en estrellas desecho el firmamento,
bebía los fulgores rayo a rayo,
ambrosías respiraba a cada aliento.
Era de luces cada flor ensayo,
era de flores cada luz aumento:
eran en leal contrato de primores
las flores astros, y los astros flores.

Tras este análisis⁵⁸², concluyo resaltando las concomitancias con las conclusiones de Chinchilla en su estudio sobre los sermones. La estudiosa señala el descrédito que la prédica de las pasiones, enraizada en la retórica de los sentidos, estaba adquiriendo en el espacio urbano. Pues,

La formación de una sociedad “cortesana” y de una “república de las letras” entre los hombres del púlpito, la religiosidad “exterior” -para resumir este fenómeno en un frase-encaminarían en buena medida la oratoria sagrada jesuita urbana hacia el conceptismo⁵⁸³.

⁵⁸¹ Para rastrear la historia del tópico, confrontar Laguna Mariscal, 1999.

⁵⁸² Hemos omitido en el apartado «Lengua y el estilo» el análisis del plano fónico, pues creemos que carece de relevancia en un análisis lingüístico centrado, sobre todo, en las figuras de pensamiento, en consonancia los objetivos propuestos al comienzo de esta tesis doctoral y en busca de la comprobación de nuestra hipótesis. Aun así, hemos señalado estas figuras en la Parte II: Edición crítica.

⁵⁸³ Chinchilla Pawling, 2004, p. 243.

Se confirma la idea de que la Compañía parte de un pensamiento estético basado en la teología de lo visible, plasmado en la retórica de los sentidos, que, inevitablemente, avanza hacia la estética conceptista.

PARTE II: EDICIÓN CRÍTICA	202
---------------------------------	-----

Apeztegui, Simeón de

A la Ciudad Santa de Dios, la reina de los Ángeles María Santísima, desde su primer instante enriquecida de un inmenso colmo de todas las gracias, según la aparición del capítulo 21 del Apocalipsis / aplaude el señor don Simeón de Apeztegui, colegial en el Imperial Seminario de Nuestra Señora y Santiago de Cordellas, congregante de su congregación y alumno en la clase de Retórica de las Reales Escuelas de la Compañía de Jesús de Barcelona. En el Colegio de Belén a 29 de noviembre de 1723 — Barcelona: por Jaime Suriá, a la calle de la Paja.

¡Qué suspensión! ¡Qué asombro! ¡Qué portentoso¹

en éxtasis² de luz a el alma³ munda⁴!

Y sobre sí elevando el pensamiento
de soberanos rayos lo fecunda.

5 De todo el cielo extraño el lucimiento
por los aires en ráfagas redunda⁵;
y según lo que explica en resplandores
quiere llenar a el mundo de favores.

Del mismo asombro a impulso soberano

10 fui⁶ trasladado en luminoso vuelo
a un encumbrado monte, que la mano
se da, hollando las nubes, con el cielo.

¹ El autor utiliza la octava como molde estrófico. Para la conexión entre esta forma de escritura y la temática utilizada remito al capítulo 3, apartado 3.4. «En torno a la cuestión del género. La épica sacra de la poesía mariana escolar de la Compañía de Jesús: entre la lírica y el poema heroico cristiano».

² El poema comienza mediante una sucesión de exclamaciones. Se observa la presencia de elementos místicos como la suspensión, que antecede al éxtasis.

³ En la estética mística, hay una conexión profunda entre el aire y la luz. De aquí se colige, la identificación del alma-espíritu, explícita en el poema, con la luz. Sobre este asunto, ver, Mancho Duque, María Jesús, «El elemento aéreo en la obra de San Juan de la Cruz», *Críticon*, 52, 1991, pp. 7-24.

⁴ Necesariamente el poeta escribió ‘munda’ si tenemos en cuenta la rima. No obstante, el sintagma no aparece en ninguna base de datos de la época (CORDE, CREA o *Diccionario de Autoridades*).

⁵ Fíjense en la aparición de la anástrofe de la que el poeta se sirve para dotar de intensidad emocional al verso.

⁶ Introducción de la *sermocinatio*.

Allí en lo que la cumbre dejó llano
tan alto me condujo a otro desvelo,
15 que al dejar en su altura impresas huellas,
aportaba igualdad con las estrellas.

Nunca el Osa⁷ y el Pelión, sobre el nevado
Olimpo puestos, tan de cerca vieron
el alcázar celeste, ni el dorado
20 centellear de los astros distinguieron.
Rayo a rayo la rueda⁸ bebí osado,
que astros, y sol a examinar me dieron:
siendo estas luces a mi vista ensayos,
para ver de otra luz más puros rayos.

25 El eco de una voz, que parecía
trueno horrible según vecino estaba
(bien que de allá del mundo no se oía)
del alma la atención a sí llamaba.
Asómose a los ojos su energía,
30 observando el prodigio, de que hablaba;

⁷ La primera alusión a estos dos montes aparece en las *Geórgicas* de Virgilio «Tres veces, nada menos, intentaron poner el Osa sobre el Pelión y hacer rodar el frondoso Olimpo sobre el Osa; tres veces el padre Júpiter demolió con su rayo aquel amasijo de montañas» Virgilio, *Geórgicas*, ed. Jaime Velázquez, Madrid, Cátedra, 1994, p. 93. En el poema se establece una relación entre este episodio y la caída de Babilonia, pues ambas SON símbolo del atrevimiento del hombre. Como relata la fábula de las *Geórgicas*, los hombres superponen tres célebres cumbres de la Antigüedad —el Pelión, el Osa, y el Olimpo— para alcanzar el alcázar de Júpiter, a lo que este responde con un aluvión de rayos. En la antropología cristina, encontramos el episodio de la caída de Babilonia y el consiguiente castigo divino que consiste en la división de las lenguas. Además, tal y como se menciona en el título del poema, hay una referencia evidente a Ap. 17-19, donde se narra la caída de Babilonia entre las siete visiones finales.

⁸ Puede utilizarse como sinónimo de la esfera en el contexto cósmico. En otro sentido, Roperio Berzosa, Alfonso (ed.), *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona, CLIE, 2013, p. 2168, remite a la rueda de bélica como representación del castigo divino en Is. 5: 28; 17: 13; 28: 27; Jer. 47: 3; Ez. 23: 24; 26: 10; Nah. 3: 2.

y dejando del pasmo⁹ la ribera
engolfa sus cuidados en la esfera¹⁰

Rásgase el cielo, y recogiendo a un lado,
y otro mucha luz, mucho astro ardiente,
35 descubre sobre todo lo criado
otra de mejor luz, más pura fuente.
Retírase ya el sol, oh acobardado
pues a tanto esplendor no osa hacer frente:
oh que su escasa luz falta no hacía
40 para formar otro más claro día¹¹.

Desde el palacio agosto¹², en que se encierra
de la deidad la luz inaccesible,
se desprendió volante hacia la tierra
la ciudad misteriosa ya visible.
45 Y como que al Averno mueve guerra
cercada está de muro inaccesible¹³:
para triunfar bajó, y el vencimiento
lo lleva ya en su mismo lucimiento.

⁹ Funciona como complemento directo de ribera. Lexema propio del del lenguaje místico, relacionado con la suspensión. Según *Autoridades* «Metafóricamente vale admiración grande, que ocasiona una como suspensión de la razón y el discurso».

¹⁰ 'Engolfar': «Entrar la nao, embarcación o bajel muy adentro del mar, apartándose tanto de las costas de la tierra, que no se divise, y solo se vea de ordinario agua y cielo. Úsase regularmente este verbo con la partícula se, diciendo Engolfarse. Fórmase de la preposición En, y del nombre Golfo» (*Aut.*). La imagen victoriosa y beligerante de Cristo sobre el mundo pagano se expresa en estos dos versos con el léxico marítimo. Dios regala sus cuidados al mundo. Podría relacionarse, del mismo modo, con la visión del río de agua de vida (Ap. 22: 1-5). En definitiva, el Dios cristiano vence a la muerte y se convierte en esperanza para la humanidad.

¹¹ La estrofa se plantea como un conflicto entre las fuerzas paganas y el Dios cristiano que se enfatiza con el léxico bélico, lo que otorga al poema el carácter épico que ya argumentamos en la categorización propuesta sobre la forma estrófica, a medio camino entre la épica y la lírica.

¹² Prosiguiendo con el intertexto de *Apocalipsis*, cielo y tierra nuevos (Ap. 21: 1-8) y Nueva Jerusalén (Ap. 21: 9-27), María se identifica con la Nueva Jerusalén «Y vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo» (Ap. 21:2). El poeta obtiene del sustrato bíblico una serie de imágenes de gran carga simbólica utilizadas a continuación.

¹³ La nueva ciudad tenía una muralla de jaspe con doce puertas. Confrontar Ap. 21:12.

Los zafiros, topacios, y jacintos¹⁴
 50 son fundamentos a la primer¹⁵ belleza;
 y por lucidos símbolos distintos
 de sombras libre¹⁶ a declararse empieza.
 De otras piedras preciosas los recintos
 se forman a su invicta¹⁷ fortaleza;
 55 y la misma riqueza, que en sí tiene
 contra enemigas huestes la previene.

 El oro acrisolado, cual brillante
 terso cristal¹⁸, le forma pavimento;
 pues ya el fundamental primer instante
 60 de toda fea escoria estuvo exento.
 Parece que de Dios fue empeño amante¹⁹
 el erario agotar del firmamento
 para en esta obra²⁰ eternizar su nombre
 como en palacio augusto de un Dios hombre.

¹⁴ Materiales de los que están compuestos tres de los doce asientos de la ciudad.

¹⁵ El sintagma «primer belleza» se ha mantenido tal y como figuraba en el texto original, pues la concordancia se registra en otros textos de la época como *El Bernardo* (1624) de Bernardo de Balbuena «el sagaz Perseo la cabeza del Gorgon vuelta a su primer belleza» (CORDE).

¹⁶ Libre de todo pecado.

¹⁷ Perteneciente al campo semántico bélico.

¹⁸ Aparece en esta primera cuarteta una imagen plástica de gran tradición concepcionista. María es el terso cristal que Dios atraviesa pero no rompe. Se corresponde además con el intertexto «la ciudad es de oro puro semejante al vidrio puro» Ap. 21: 18.

¹⁹ El Dios amante agota el tesoro del cielo para construir la casa de Cristo.

²⁰ Dios hacedor. Remito a los poemas 87, 89, 93 y 166. Entronca con el significado cristológico del dogma de la Inmaculada: «proclama, ante todo, quién es Jesús el Redentor, cual es el alcance de su misión. María, fue su obra maestra. El prototipo, la primicia de la redención. Así lo descubrió la teología a partir de Duns Scoto. De hecho, los mejores teólogos de la Iglesia no estuvieron dispuestos a aceptar esta doctrina, porque no sabían cómo superar la dificultad cristológica de Cristo como redentor universal.

La teología de la redención, planteada en términos morales o jurídicos de satisfacción, méritos, compraventa, etc., o en términos ontológicos de asunción de la naturaleza humana y purificación del pecado y transmisión de la vida divina, no es aquella que hoy enseñamos o reflexionamos. Preferimos una comprensión más dinámica y procesual de la salvación, entendida como encuentro, inter-relación progresiva, acogida dialogal de Jesucristo.

En él se expresa hasta donde llega la capacidad salvadora de Dios Padre en Jesucristo. Jesús salva al hombre comunicándole su Espíritu, el germen de la vida y energía que le permite ir derrotando

65 A diluvios de mucha luz preciosa
 naufgararon los ojos²¹; cuando al ruido
 de una voz en el aire misteriosa
 pasa la admiración toda al oído.
 Este es²², dice, el santuario, en que reposa
 70 el Cordero de Dios a el hombre unido²³:
 aquí su casa el mismo Dios traslada,
 pues es mejor que el cielo esta morada.

Después que en él²⁴ la paz (¡quién no se asombre!²⁵)
 Con ñudo²⁶ fuerte cielo, y tierra²⁷ hicieron,
 75 y estrecho parentesco con el hombre
 divinos atributos contrajeron:
 logran de hijos de Dios el gran renombre

todas las mediaciones negativas y acogiendo, potenciando y llevando a plenitud todas las mediaciones positivas.

Esta es la experiencia *integral* de la redención-salvación que la Iglesia tiene. Y que se realizó de forma paradigmática en María por obra del Espíritu y de Jesús. Ella vivió desde la vocación-anunciación en diálogo y comunión con Jesús, su Dios Salvador. Se hizo su servidora incondicional. La acción del Espíritu y la comunión con Jesús la preservaron del pecado y la convirtieron en fuente de vida. El seguimiento cordial de Jesús encaminó sus pasos hacia ‘fuentes tranquilas’. La profunda relación de fe con su Hijo fue para ella el antídoto contra todo veneno de pecado e impulso para acoger sin zozobras todo germen y realización de Gracia» García Paredes, José Cristo Rey, *Mariología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001, pp. 368-369.

²¹ Resuena el texto de Mayans, literato educado en el mismo Colegio de Cordelles, remitiendo a Gn. 6-7: «vos el Arca que solamente dejo de naufragar en el diluvio del pecado original, porque habíais de llevar al Justo de los justos» Mayans i Siscar, Gregorio, *El orador christiano, ideado en tres diálogos* [1733], en Valencia, por Joseph i Thomas de Orga, 1786, p. 143. Esta imagen de María como arca de la alianza aparece ya en las letanías lauretanas y se ha consolidado con el tiempo tanto en la escritura devocional como en la literaria.

²² Se introduce un parlamento en tercera persona, remitiendo a las palabras del Ángel en Ap. 21: 9 «Ven, que te voy a enseñar a la Novia, a la Esposa del Cordero».

²³ María es el santuario de Dios. «Pero no vi Santuario alguno en ella; porque el Señor, el Dios Todopoderoso, y el Cordero, es su Santuario» (Ap. 21: 22).

²⁴ Pronombre referido al santuario de la estrofa anterior.

²⁵ El poeta utiliza la interjección en pos de la intensidad emocional.

²⁶ Variante de ‘nudo’. Imagen procedente de la teología mariana de Ireneo: «El ñudo de la inobediencia de Eva, dice Ireneo, fue desecho por la obediencia de María, porque lo que ligó la virgen Eva, por su incredulidad, desató con su fe la Virgen María» Castro, Melchor, *Historia de la Virgen María, madre de Dios y sus excelencias*, En Alcalá, en casa de Justo Sánchez Crespo, s.a., p. 447.

²⁷ Se alude de nuevo al papel pacificador de María. La nueva Jerusalén trae la vida nueva «Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron» Ap. 21: 1.

los que a esta Ciudad Santa se acogieron²⁸:
y que fuese atención²⁹ de amor arguyo
80 tomar Dios estos³⁰, cuando le dio el suyo.

En tanto como admiras muchedumbre
de ricas piedras, lee decifrada³¹
de infusas ciencias la inexhausta lumbre³²,
solo a sus moradores reservada.
85 En ellos se trasluce una vislumbre
del divino entender, luz increada³³,
pues no hay aquí otro sol, ni otro lucero³⁴,
que el resplandor inmenso del Cordero.

Tener en él³⁵ lugar la noche oscura³⁶
90 jamás pudo: pues es terno³⁷ el día,
y revocada la sentencia dura,
que a los tristes mortales afligía:
con plácido semblante la alba pura

²⁸ María como mediadora para llegar a Cristo y a Dios Padre.

²⁹ En el sentido de «Consideración y respeto hacia alguna cosa para atenderla, cumplirla y observarla: y así se dice, tal cosa merece atención para no despreciarla, o dejarla de hacer: tal no la merece, porque es inútil, o puede ser perjudicial. Lat. *Attentio. Attenti animi studium*» (Aut.)

³⁰ Aludiendo a la estrofa anterior donde se encuentra el complemento directo «divinos atributos».

³¹ Se mantiene, pues es una variante propia de la época con valor fonético.

³² La Virgen es transmisora de la luz perenne de Cristo al mundo. Encontramos el sintagma «inexhausta lumbre» en la entrada 'inexhausto' del *Diccionario de la RAE* (1734), a modo de ejemplo, por lo que intuimos que era un *topoi* común en la tradición mariana.

VALDIV. Sagr. lib. 1. Oct. 53.

La Virgen ofendida, que gloriosa

Goza no solo la inexháusta lumbre

De aquel número impar, que con hermosa

Luz, beatifica la suprema cumbre.

³³ Sobre la naturaleza de Cristo, «engendrado, no creado, “de la misma substancia” [en griego *homousion*] que el Padre» *Catecismo de la Iglesia Católica*, p. 465.

³⁴ Repetición doble de la negación primero con el adverbio y después con la conjugación 'ni', indicando la exclusión. Así se enfatiza la presencia del Cordero como luz del mundo.

³⁵ Sigue hablando del Cordero.

³⁶ En este caso, no casa con los valores alegóricos (purgación espiritual del alma) que san Juan le otorga a su poesía, simplemente la noche se utiliza como antítesis de la luz. Además, se le atribuye el epíteto 'oscura'.

³⁷ 'Terno': «Número de tres en una misma especie» (Aut.). Alude a la Trinidad.

trae consigo estable la alegría:
95 y como que era fin a inmenso llanto
de gracias sin igual la ilustró tanto³⁸.

Lo que afligió al recién formado mundo
de la culpa entre trágicos horrores,
que en un abismo sepultó profundo
100 de desdicha a sus nuevos moradores.
Reparado se ve, si bien lo fundo³⁹,
en el lleno de gracias, y favores,
que añadió el cielo liberal⁴⁰, y amante
a esta obra suya en el primer instante.

105 Este colmo de gracias tanto excede
a lo que alcanza el pensamiento humano,
que el más sublime trono humilde cede,
y aun de poder servirla queda ufano.
Ni explico más⁴¹ sus glorias, aunque quede
110 mucho arcano⁴² al misterio, que no allano⁴³:
mas ya de la deidad, que reverencio
te estará dando voces mi silencio.

³⁸ María regala a los hombres la luz del mundo, por ello, Dios la cubre de gracias.

³⁹ En consonancia con la imagen del Dios hacedor, entendemos fundar como lo expresa Cov., «(...) echar fundamentos, y cimientos al edificio (...) porque cuanto más hondos estuvieren debajo de tierra, más seguro será lo que se fabricare encima (...)» p. 418v.

⁴⁰ Entendido como azaroso y desinteresado, es decir, que reparte bendiciones sin menoscabo.

⁴¹ Utilización de la *praeteritio* clásica. Se excusa de omitir una información pero, de hecho, aprovecha para introducirla.

⁴² 'Arcano': «Se suele usar como sustantivo: y es lo que uno guarda y reserva en sí, y no lo dice ni manifiesta. Regularmente se usa de esta voz para significar, no lo que es común y de poca entidad, sino lo que encierra y contiene materia grave y de grande aprecio: como cuando se dice los arcanos de los Príncipes no son fáciles de penetrar ni saber» (*Aut.*) Por su relación con lo sublime, es un sustantivo utilizado frecuentemente en las composiciones.

⁴³ 'Allanar' se entiende en sentido figurado como «vencer reparos, embarazos, dificultades, o inconvenientes» DRAE, 1726, p. 220. El poeta se siente superado ante el misterio.

Así dijo: y en caracteres de oro
 del carbunclo⁴⁴ al reflejo se leía,
 115 lo mismo que el celeste alado coro⁴⁵
 en métricos acentos aplaudía.
 ¡Oh, gran prodigio, que asombrado adoro!
 ¡Oh pasmo de los cielos! ¡Oh María!
 Tarde llego⁴⁶ a tu nombre, bien que encierra
 120 solo él más gracia, que hay en el cielo, y tierra.

San Juan⁴⁷ águila real levantó el vuelo
 para apurar de tus glorias la suma,
 y aunque igual remontó su afán a el cielo;
 no pudo a ti llegar su veloz pluma⁴⁸.
 125 Si a más hermosas copias es modelo
 tu gran beldad, osado no presuma
 mi labio decifrarte: antes⁴⁹ rendido
 tengo por triunfo de Ti ser vencido.
 Dije.

Ut. Carolus Copons, Societatis Iesu

22 Novembris 1723. Imprimatur. De Cortada, V. G. et Off.

⁴⁴ «Los orientales, tan poéticos e inspirados en fantásticas imágenes, dicen, que cuando la luz quiere condensarse, toma un carbunclo por globo en donde irradiar; y así, tomando esta poética imagen con relación a María, podremos decir que fue el carbunclo en que Dios condensó la luz esplendente que había de alumbrar al mundo» Casan y Alegre, Joaquín, *Vida de la Santísima Virgen María Madre de Dios, con la descripción de los lugares que habitó en Palestina y Egipto*, Valencia, Centro Editorial de A. García, 1899, s. p.

⁴⁵ Referencia a los propios colegiales. Es una estructura común en todos los poemas: mitología/ contraposición cristiana/ referencia a los miembros y alumnos de la Compañía.

⁴⁶ Habla el poeta.

⁴⁷ El autor del intertexto se convierte en personaje.

⁴⁸ Aparición del Tetramorfo que remite, como fuentes primarias, a los textos de Ap. 4: 6-9 y Ez. 1: 5-10. La asociación con los evangelistas fue difundida principalmente por san Jerónimo y san Ireneo. Confrontar González Hernando, Irene, El Tetramorfo, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. III, nº 5, 2011, pp. 61-73.

⁴⁹ Preposición adversativa.

Barcelona y noviembre 24 de 1723. Imprimase. Corral, regente.

Alemaný i Salla, Josep

A la divina Palas, en su concepción triunfante sagrada Minerva, la purísima Virgen María, patrona de su eximia congregación mariana, y jesuítica escuela aplaude en los festivos cultos, que la mesma congregación, y escuela consagra a su dicha protectora / el señor Josep Alemany i Salla, colegial del Imperial Colegio de Nuestra Señora, y Santiago de Cordelles, alumno de la mesma escuela, y congregación. Día 10 de junio de 1726 — Barcel. [Barcelona]: en la imprenta de María Martí viuda, administrada por Domingo Taller, [s.a.].

¡Qué plácido! ¡Qué alegre! ¡Qué festivo!⁵⁰,
 depuesto el sobrecejo, se ostentaba
 el grande Jove⁵¹, cuando al comprehensivo
 concepto de sí mismo se miraba.

5 Y al ver de su belleza lo excesivo,
 la imagen tan puntual de sí copiaba,
 que en su mente fecunda, parto hermoso,
 tuvo origen un numen⁵² misterioso.

⁵⁰ Desde el título, el autor establece una identificación entre Palas Atenea y su variante romana, Minerva, y la Virgen. La comparación se intuye, pues Atenea posee unas características que concuerdan con el ideal cristiano de la Madre de Dios, i.e. su belleza serena o su virginidad – se cuenta que tuvo un hijo involuntariamente–, confrontar Grimal, Pierre, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Barcelona, Paidós, 1981, pp. 59-61. Asimismo, tanto Atenea como Minerva se reconocen en el imaginario colectivo como protectoras de la actividad intelectual, por lo que no es de extrañar que el autor las invoque al comienzo de su obra. Atendiendo a la temática, la imagen belicista de Atenea sirve para encuadrar el poema en un *modus dicendi* relacionado con la épica religiosa. Este acercamiento queda refrendado por la elección de la octava real, forma estrófica predilecta por los poetas épicos castellanos. Con esta observación no pretendemos incluir esta obra en el género épico, ya que es evidente su carácter lírico, sin embargo, el autor se vale de diversos motivos pertenecientes a esta tradición. Para profundizar en esta corriente genérica, ver Béhar, Roland, «Virgilio, san Agustín y el poema heroico cristiano (1520-1530)», *Criticón*, 107, 2009, pp. 57-92.

⁵¹ En estas estrofas introductorias se produce una doble identificación Atenea–María; Júpiter–Dios. Dicha estrategia literaria, en línea con los usos mitológicos renacentistas, implica un desarrollo y superación del mito. Es evidente que la mención de personajes mitológicos está al servicio de los dioses y santos del cristianismo: una simple reproducción sería discordante con la idea de continuidad del Renacimiento. Ver Panosfky, Erwin, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp.170-171.

⁵² Referido a la divinidad.

10 A luz salió la Luz⁵³ inaccesible
 cuyo horizonte fue toda la esfera,
 pues como rayo del incomprensible
 resplandor sabio, es su mental lumbrera;
 y él, que concepto fue antes invisible,
 se descubre en la luz, que reverbera
 15 con tanta copia⁵⁴, que en su hermosa esencia
 epiloga de Dios toda la ciencia.

Salió, digo⁵⁵, aquel numen soberano,
 que Palas, y Minerva se apellida:

⁵³ Aunque la relación entre María y la luz pudiera parecer un tópico, esconde tras de sí una gran carga teológica, así como una gran relación con el misterio de la Inmaculada Concepción. Subyacen en esta acepción las palabras de Gn. 1: 3-4 «Y dijo Dios: sea la luz; y fue la luz. Y vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas», que sirven para establecer una analogía entre la creación del mundo y la creación de la Virgen. La interpretación de Navarro (1604) arroja luz sobre esta identificación «Que fue hecha la luz porque Dios crio a esta Señora para que fuese luz alumbradora de los hombres, que vivían en tinieblas (...) que vio Dios la luz, que era buena, y dividió la luz de las tinieblas. Lo cual nos declara, como cuando Dios crio el anima de la Virgen, para haberla de infundir en el cuerpo que estaba organizado en las entrañas de santa Ana, viendo que esta Señora había de ser Madre del Verbo eterno, y que convenía fuese luz buena. Dividió de ella las tinieblas del pecado original, y así fue concebida sin el» Navarro, Antonio, *Abecedario virginal de excelencias del santísimo nombre de María donde se le dan a la Virgen doscientos y veintiocho nombres, según la Sagrada Escritura, y propiedades naturales de las piedras preciosas, aves, animales, fuentes, árboles, y otros secretos de la naturaleza*, en Madrid, en casa de Pedro Madrigal, 1604, pp. 193-194.

⁵⁴ Estas dos primeras estrofas, donde se describe la pureza de la concepción espiritual de María, vertebran el poema. Se produce aquí un predominio del elemento espiritual: Dios creador concibe en su pensamiento a una María *Tota Pulchra*, como aparece en el Cantar de los Cantares «*Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te*». La Virgen es un espejo de Dios, toda perfecta, reflejo de su majestad «*candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula Dei potentiae et imago bonitatis illius*» es reflejo de luz eterna, espejo nítido de la acción de Dios e imagen de su bondad» Sb 7: 26. Se identifican varias prefiguraciones marianas en el libro de la Sabiduría. Basta citar algunas imágenes perpetuadas en la tradición iconográfica cristiana «La sabiduría es el más móvil de todos los movimientos, pues por su pureza atraviesa y penetra todas las cosas. Es un hálito del poder de Dios y un destello puro de la gloria del Todopoderoso: por eso nada inmundo penetra en ella. Es reflejo de la luz eterna, espejo nítido de la acción de Dios e imagen de su bondad. Aun siendo una, todo lo puede; y, sin cambiar en nada, todo lo renueva; se comunica a las almas santas de cada generación y las convierte en amigos de Dios y en profetas, porque Dios ama sólo a los que conviven con la sabiduría. Ella es más bella que el sol y que todas las constelaciones. Comparada con la luz, ella resulta superior, pues a aquella la releva la noche, pero a la sabiduría no la vence la maldad». Las concomitancias con el nacimiento de la diosa Atenea son evidentes, así, en el *Himno homérico* (XXVIII, 4 y ss.) se habla del nacimiento de Atenea de la misma cabeza de Zeus «salió impetuosamente de su cabeza divina, / blandiendo su antigua lanza».

⁵⁵ Aparición metaliteraria del poeta.

20 el olivo, y el *egis*⁵⁶ en su mano
 respeto infunde, y a la paz convida;
 e inspirar sabe con influjo arcano
 alma a las ciencias, y al esfuerzo vida;
 porque de armas, y letras es la diosa,
 en teatro, y campaña⁵⁷ vitoriosa⁵⁸.

 25 Le da vistosa gala el lucimiento
 ultraje⁵⁹ de los astros luminoso,
 con que añadiendo luz al firmamento
 hace, que el sol le ceda respetoso.
 Argos⁶⁰ el cielo avista⁶¹ del portento
 30 tan nuevo, tan extraño, y misterioso⁶²
 se hacía; y cuanto más lo registraba,
 en fe de tanto numen más cegaba.

⁵⁶ Latinismo de *aegis*, *aegidis*. El olivo y la égida o egis, coraza de piel de cabra con la cabeza de la Gorgona, son los elementos caracterizadores de Atenea. Confrontar *Diccionario de Mitología*, 1981, p. 61.

⁵⁷ Es decir, en el campo de batalla. El poema tiene claras reminiscencias bélicas, como la mayoría de las composiciones que analizamos.

⁵⁸ Variante de época.

⁵⁹ 'Ultraje': «Ajamiento, injuria, o desprecio de obra, o de palabra» (*Aut.*)

⁶⁰ La mención de 'Argos' puede referirse a varias entidades. No obstante, la figura más conocida es la de Argos, biznieto de Argo, centáculo que se encargó cuidar a la vaca de la diosa Juno. El poder mariano se plasma aquí en la ceguera del personaje con múltiples ojos. Aparece aquí una imagen cuasi mística de elevación, materializada en la figura de Argos. La diosa Juno, después de la muerte del Argos, el pastor, a manos de Mercurio, le convierte en pavo y le añade multitud de ojos a sus plumas. Baltasar de Vitoria cita y traduce el pasaje de Ovidio en el libro I de *Las Metamorfosis* «Caído has Argos / que estaba en tantos ojos repartida, / una tiniebla, y noche te la apaña. / La diosa Juno de esto condolida, / recoge los cien ojos excelentes, / y ennoblece ave enriquecida. / Colócanse en su cola refulgentes, / como preciosas piedras, adornando / los dorados plumajes refulgentes» Vitoria, Baltasar de, *Segunda parte del teatro de los dioses de la gentilidad*, Barcelona, en la imprenta de Juan Piferrer, 1722, pp. 220-221. Por extensión, si trasladamos la imagen al mensaje cristiano, es María la que eleva el espíritu humano, otorgando al hombre la posibilidad de ver más allá del mundo terrenal.

⁶¹ Aunque en el texto aparece el sintagma 'a vista', creemos que se trata de un error del impreso, ya que es evidente la necesaria presencia de un verbo, en concordancia con 'registraba' y 'cegaba' de final de estrofa.

⁶² Concatenación de los sintagmas adjetivales.

De tan lucidas⁶³ armas pertrechada⁶⁴
a pelear nació, y nació triunfante,
35 pues de triunfo la gloria anticipada⁶⁵
le fue debida ya el primer instante⁶⁶.
Sola su gran belleza, su extremada
gracia para vencer fueran bastante,
y si dudase aún de la vitoria
40 viniera auxiliar la luz de gloria.

De la luz de su rostro da el reflejo
en el bruñido arnés de limpia plata⁶⁷;
por eso su vestido es el espejo
del sol⁶⁸, que en su belleza se retrata:
45 a su manto los astros⁶⁹ son bosquejo;
es sombra de la luz, que se desata
de su vestido, el cielo; y su hermosura
de tan grande esplendor solo es pintura⁷⁰.

Con rizos de culebras enroscada
50 de medusa en el *egis*⁷¹ la cabeza
la altivez paga, con que quiso osada
al numen competir en la belleza:

⁶³ Registrado en CORDE sin tilde.

⁶⁴ 'Pertrechar': «Reforzar o abastecer de municiones y defensas una plaza, fortaleza o sitio de campaña» (*Aut.*)

⁶⁵ Esta 'gloria anticipada' alude a la preservación que sostiene el dogma.

⁶⁶ Uno de los axiomas del dogma se recogidos en esta estrofa es la concepción sin pecado de María desde el primer instante. Ya desde el 1661, Alejandro VII proclama con la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* la concepción sin pecado de la Virgen enfatizando la idea del 'primer momento'. De este modo se materializa una creencia en boga desde el pontificado de Sixto VI.

⁶⁷ Hace referencia al escudo. Se observa la reminiscencia a Prov. 25, 4 «Quita las escorias de la plata, y quedará enteramente pura». El moho es el pecado original del que María está exenta. Confrontar, *Abecedario virginal...*, 1604, p. 255.

⁶⁸ Catasterización de los dioses grecorromanos. La imagen mariana del *speculum sine macula* tiene su origen en el libro de la Sabiduría (Sb. 7: 26).

⁶⁹ Se repite esta catasterización que es uno de los sentidos previos a la fábula, teorizada en la tradición hispánica por León Hebreo.

⁷⁰ Llama la atención el uso de la proposición subordinada que le aporta carácter narrativo.

⁷¹ Remito a nota 56.

mas para su escarmiento careada⁷²
se ve con la beldad su gran fiereza,
55 oh feo monstruo, que te mires deo,
y conozcas tu horror en el cotejo.

Aunque en toda virtud tanto campea⁷³
entre las otras singular la diosa,
del virginal candor por ser la idea,
60 sobresale entre todas más hermosa.
Tanto esta virtud sola la hermosea,
que siendo asombro⁷⁴ de jazmín, y rosa
añadidas mil gracias a su talle,
es plátano⁷⁵ del monte, flor del valle.

65 Mas ceda a la verdad el fingimiento⁷⁶;
pues no puede llegar a colorido
rudo diseño de aquel gran portento,
que en esta eximia escuela⁷⁷ es aplaudido.
Más allá se remonte el pensamiento
70 de lo, que alcanzar sabe en lo fingido⁷⁸:
con tinieblas la luz pintar sería,

⁷² Enfrentamiento entre Atenea y la Gorgona, del que se traduce el enfrentamiento entre Atenea y María en el mismo plano.

⁷³ Ruptura en la estructura del poema. Desaparece el elemento mitológico para explicitar la victoria mariana.

⁷⁴ En el lenguaje poético, «hacer sombra una cosa a otra» DRAE, 1770, p. 365.

⁷⁵ «[...] El pomposo plátano y fresco, era el mejor de cuantos árboles hacen sombra, y defienden del sol: pero el plátano junto al agua, y en las plazas, es el mejor de los plátanos; y como las perfecciones de María Santísima se comparan a la mejor de todas las criaturas» Vieyra, Antonio, *María. Rosa mística, excelencias, poder y maravillas de su Rosario*, en Madrid, por Juan García Infanzón, 1689.

⁷⁶ Se produce una ruptura con respecto a lo anterior que se reconoce como fingido. Dicha ponderación de la materia mitológica aporta luz sobre el tratamiento del mito y su consideración en la época. Comienza aquí un conjunto de estrofas de mayor lirismo y calidad literaria.

⁷⁷ Referencias al auditorio.

⁷⁸ La ficción, es decir, lo fingido, es el camino para conocer a la figura mariana, cuyas categorías escapan a nuestros patrones de pensamiento.

dibujar con las sombras⁷⁹ a María⁸⁰.

Esta sí⁸¹, que epiloga la hermosura
de toda universal naturaleza,
75 que de la boca del muy Alto hechura⁸²,
salió copiando al vivo⁸³ su belleza:
en términos de humana a tanta altura
llegó sin ejemplar su gentileza,
que quedó corto solo en su cotejo
80 de Ángeles, y de hombres el complejo⁸⁴.

En la divina idea la primera
fue parto del divino entendimiento⁸⁵
antes, que al universo construyera,
antes, que tachonara el firmamento,
85 antes, que solidez al orbe diera⁸⁶,
y al sol, luna, y estrellas lucimiento.
Sola ella fue la norma⁸⁷, con tal modo,
que en su hermosura Dios lo copió todo.

⁷⁹ Utiliza las sombras como metáfora para designar a las estrofas antes declamadas. Con la figura de Atenea se dibuja un boceto de María, pues esta se considera únicamente personaje, producto de la intuición de los antiguos, en el que se recogen las gracias virginales.

⁸⁰ Se mantiene la mayúscula.

⁸¹ Mediante el pronombre demostrativo se refuerza la identidad de la figura María, en contraposición con lo anterior.

⁸² Las omisiones verbales son frecuentes.

⁸³ Dudamos sobre la interpretación de ‘vivo’. De las diecinueve acepciones que recoge autoridades, nos decantamos por la siguiente: «Vale asimismo muy semejante, o parecido» (*Aut.*), con el sentido de modelo de Dios.

⁸⁴ ‘Complejo’: «Junta, unión o agregado de dos o más cosas. Viene del latino *Complexus, us*, que significa el abrazo. Pronunciase la x como cs» (*Aut.*). Se mantiene la x dado su valor fónico.

⁸⁵ Se desarrolla a partir de esta estrofa la idea de María creada *ab aeterno*. En palabras del gran mariólogo español Laurentino María Herrán «el decreto [...] desde el principio sin principio, *ab aeterno* et *ante saecula* [...] en que Dios decidió la Encarnación, preparando antes a la Mujer en quien iba a hacerse hombre el Salvador de toda la humanidad» Herrán, Laurentino María, *Mariología poética española*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988, p. 87.

⁸⁶ Las anáforas refuerzan el lirismo de la estrofa, en contraposición con aquellos fragmentos de carácter narrativo.

⁸⁷ Desde las primeras comunidades, María es el modelo de los creyentes por ser la primera de los creyentes y la primera salvada en la iglesia primitiva.

90 ¿Todo en María? Sí. No dije cosa
 mayor elogio osado el labio intente:
 empeñose su mano poderosa,
 hizo esfuerzo su brazo omnipotente⁸⁸
 para hacerla tan bella, tan hermosa,
 que no halla la expresión voz competente.
 95 Con nadie puede ser parangonada,
 pues solo Dios es más; lo demás nada.

 Esta es María, cuya descendencia
 *ab aeterno*⁸⁹ a los siglos antecede.
 Es nivel de su ser la omnipotencia,
 100 y cuanto esta ha criado, aquella excede.
 De primogenitura la excelencia
 le ha concedido Dios; de quien procede
 como el Divino Verbo⁹⁰. No es audacia,
 Dios por naturaleza, Ella por gracia⁹¹.

 105 Con armas de la gracia prevenida
 mil trofeos obtuvo en cada instante.
 La culpa en el primero fue vencida⁹²,
 y su primero ser fue ser triunfante.
 Si batallón terrible se apellida⁹³,
 110 el ceño del terror a nadie espante;

⁸⁸ El poeta introduce la imagen de Dios padre omnipotente. Se vislumbra en esta representación la influencia de las palabras que el rey Asuero dedica a Ester «*Non enim pro te, sed pro omnibus haec lex constituta est*» (Est. 15: 13), que queda exenta de toda culpa.

⁸⁹ Remito a nota 85.

⁹⁰ La tradición teológica ha clarificado que el Divino Verbo antecede a la eternidad de la Virgen, enfatizando la distancia entre el Creador y lo creado. Consultar la exégesis del «Romance a Nuestra Señora en su nacimiento» que realiza Herrán, *Mariología*, 1988, p. 90, donde desarrolla este concepto.

⁹¹ Remite a las palabras del Ángel «Ave María, gratia plena».

⁹² Alude aquí a la polémica de la época sobre si María fue prevenida del pecado en el primer instante de su concepción o, en cambio, posteriormente, opinión defendida por los inmaculistas.

⁹³ ‘Apellida’: «Vale asimismo convocar, hacer llamamiento para juntarse: como sucede cuando hay bandos y parcialidades, que se apellidan y convocan unos contra otros» (*Aut.*).

que solo a la infelice⁹⁴ Estigia⁹⁵ horrible
es, cuanto más graciosa⁹⁶, más terrible.

115 A esta divina Palas vencedora,
Minerva aquesta Escuela la proclama;
y a quien esta venera protectora,
madre de ciencias con razón se llama.
Feudo de ingenio⁹⁷ a esta gran Señora,
es cada triunfo, que en su elogio aclama,
y al ingenio vencido del deseo
120 a sus aras le rinde por trofeo.

Dije.

⁹⁴ Variante de infeliz de uso frecuente en la poesía de la época.

⁹⁵ Se introduce una sinécdoque para aludir al Infierno. La Virgen, por el contrario, es «arroyo de aguas celestiales». Confrontar *Abecedario virginal...*, 1604, pp. 133v-134r.

⁹⁶ En el sentido de 'llena de gracia'.

⁹⁷ 'Feudo': «Se toma también por la misma dignidad o heredamiento que se concede con la calidad de reconocimiento y vasallaje. Latín. *Territorium feudo concessum. Feudum*. CHRON. GEN. part. 4. f. 331. Feudo es la tierra o castillo que home tenga de su señor. SOLORZ. Polit. lib. 3. cap. 14. Después de referida la forma del juramento que hace el vasallod al señor, por razón del feudo que del recibe» (*Aut.*). Imagen bélica mediante la que se ensalza el ingenio o de los alumnos.

Marín y de Marín, Miguel.

*A la nueva ciudad de Jerusalén*⁹⁸, la purísima Virgen María, patrona de su eximia congregación mariana y jesuítica escuela aplaude en los festivos cultos, que la misma congregación, y escuela consagra a su dicha protectora / el señor don Miguel Marín y de Marín, colegial del Imperial y Real Colegio de Nuestra Señora y Santiago de Cordelles, alumno de Letras Humanas de la misma escuela, y congregación — [Barcelona : en la imprenta de los herederos de Juan Pablo y María]⁹⁹ Martí, administrada por Mauro Martí librero¹⁰⁰, [1738 o posterior].

Náufrago en ondas de una luz brillante,
absorto en pasmos de un prodigio hermoso,
ciego a los rayos de un candor radiante,
portento de los cielos luminoso¹⁰¹:
5 vi una ciudad, un cielo, una elegante
 fábrica bella, vi un primor gracioso,
 esmero grande, hipérbole valiente
 del poder de una mano omnipotente.

⁹⁸ El poema se concibe en su totalidad como una descripción de la *Civitas Dei*. María es la nueva ciudad de Jerusalén que se menciona en el título. Así pues, se explicita la identificación María/ciudad de Jerusalén-*Civitas Dei*, al igual que en el poema 87. El desarrollo de esta imagen metafórica a lo largo de las trece octavas se fundamenta en el Salmo 87. Reproducimos aquí el salmo que servirá como base para la composición: «En los montes santos están tus cimientos./ El señor ama las puertas de Sión más que a todas las moradas de Jacob./ ¡Grandezas se dicen de ti, ciudad de Dios!/ Contaré a Rahab y a Babilonia entre los que me reconocen./ Filistea, Tiro y Etiopía han nacido allí./ Y de Sión se dirá:/ «Éste hombre y aquel han nacido en ella»./ El propio Altísimo la erigió./ El Señor escribirá en el registro de los pueblos:/ «Éste ha nacido allí»./ Cantores y músicos entonarán:/ «En ti están todas mis fuentes».

⁹⁹ Esta parte no se ha tomado de nuestro ejemplar, sino del CCPC, ya que al haber sido extraída la xilografía del ejemplar utilizado se han eliminado parte de los datos relativos a publicación.

¹⁰⁰ Poema compuesto por catorce octavas reales. Sobre la relación entre temática y la forma estrófica, ver capítulo 3.

¹⁰¹ Hasta la primera cesura, el poeta introduce mediante el uso de la anáfora del participio la descripción de su estado anímico. El uso del participio nos aporta sensación de estabilidad en contraposición con el uso del verbo personal ‘vi’ que sigue a la cesura. El poeta se nos presenta deslumbrado ante la imagen mariana que presencia.

Ausentase a su vista el primer cielo¹⁰²,
 10 cubierto su esplendor con capuz¹⁰³ triste,
 a sus luces obscuro el vasto suelo,
 negros horrores lúgubre reviste:
 ya de los mares el fluctuante hielo
 del prodigio a la vista no subsiste;
 15 puesto que el numen su poder aplica
 a un mundo, mar, y a cielo, que fabrica.

Una ciudad, en quien recopiladas
 del cielo, mar, y mundo perfecciones
 estén: mar por gozar epilógadas
 20 en inmenso raudal las bendiciones:
 será mundo celeste, que manchadas
 no padecerá feliz impresiones,
 será cielo, en cuyo ámbito presente
 el numen su poder haga patente.

¹⁰² «Los rabinos distinguían tres clases de cielo: “supremo”, “bajo” y “medio”. Esta triple división aparece también en la Cábala, así como en el apóstol Pablo, que habla de un “tercer cielo” (1 Cor. 12:2) o pluralidad de cielos (cf. Ef. 4: 10):

1. El cielo atmosférico por encima de nuestras cabezas, dentro del que se mueven las nubes y las aves (Gn. 1: 20, 7: 11, 8: 2; 27:28; 2 Sam. 21: 10; Sal. 147: 8; Lm. 4:19; Dn. 7: 13, etc.).
2. El cielo sideral por encima de la atmósfera, donde se hallan los planetas y las estrellas (Gn. 1:14-17; 15:5; Ez. 32: 7-8). [...]
3. El cielo espiritual, morada de Dios, donde se manifiesta una manera directa la presencia del Señor (Gn. 28: 17; Sal. 80: 15; Is. 66: 1; Mt. 5: 12, 16, 45, 48; 23: 9); es al mismo tiempo la habitación de los Ángeles (Mt. 24: 36; 28:2; Mc. 13:32, Lc. 22: 43)» GDEB, 2013, p. 447.

Si atendemos a la concepción pagana, en la que se fundamenta tanto la cosmogonía de la Edad de Oro, como el relato bíblico, en el NT el cielo es *uranós*: «el dios griego de los cielos, Urano, comparte su nombre en sánscrito con el del “dios cielo” de los vedas, Varuna, de la raíz indoeuropea de var, de donde también deriva el término “varón”, y significa “cubrir, abrazar”. Urano cubre la tierra, la abraza con su bóveda. Para Homero, Urano era la mitad hueca de una inmensa esfera que descansaba sobre pilares y era sostenida por la espada de Atlas, el titán condenado por Zeus. Para que no se moviera más, Perseo, tras decapitar a la Gorgona Medusa, le presentó la cabeza del monstruo, y Atlas, como todos los que la miraban, quedó transformado en roca. Desde entonces aparece incommovible». GDEB, 2013, p. 447.

¹⁰³ ‘Capuz’: «Vestidura larga a modo de capa, cerrada por delante, que se ponía encima de la demás ropa y se traía por luto, la cual era de paño o de bayeta negra y tenía una cauda que arrastraba por detrás. Latín. *Pallium cucullatum lugubre fluente ponè lacinia*» (Aut.)

25 Viola Juan¹⁰⁴ descender del firmamento,
así de resplandores coronada,
que la dilatada región del viento¹⁰⁵,
quedó de tantas luces deslumbrada.
Los astros veneraron el portento,
30 al ver su luz a rayos eclipsada,
porque tanto la luz sola campea¹⁰⁶,
que esta ciudad sin sombras hermosea.

Los resplandores de piedras preciosas
les sirven a los muros de cimiento,
35 que para fábricas tan majestuosas,
sola la brillantez es fundamento:
Apenas ser alcanza, ya dichosas
luces la adornan al primer momento;
que ciudad, que será de Dios morada¹⁰⁷,

¹⁰⁴ Traslada al terreno poético la visión del autor del *Apocalipsis*.

¹⁰⁵ A los vientos se les atribuyen significados connotativos a lo largo de toda la narración bíblica, además del significado denotado de ‘viento cardinal’. Por ejemplo, aparecen en Henoc, 18 relacionados con la creación, como nuncios de Dios (Sal, 103, 4; Sal, 148, 8), prefigurando el mal (Ex., 10, 13; Job 27, 21) o dentro de la corriente apocalíptica dentro de ese simbolismo «complejo y refinado». Así lo estima Vanni, Ugo, *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 2004, p. 10, en su definición de la apocalíptica. En (Ap. 7: 1-4) «Después de esto vi cuatro Ángeles que estaban en pie sobre los cuatro ángulos de la tierra, y retenían los cuatro vientos de ella para que no soprase viento alguno sobre la tierra, ni sobre el mar, ni sobre ningún árbol. Vi otro Ángel que subía del naciente del sol, y tenía el sello de Dios vivo, y gritó con voz fuerte a los cuatro Ángeles, a quienes había sido encomendado dañar a la tierra y al mar, diciendo: No hagáis daño a la tierra, ni al mar, ni a los árboles, hasta que hayamos sellado a los siervos de nuestro Dios en sus frentes».

¹⁰⁶ De las seis acepciones que se recogen en *Autoridades* optamos por «Vale sobresalir entre las demás cosas, de modo que se lleve la atención de todos. Latín. *Fulgere. emicare*» (Aut.)

¹⁰⁷ Se observa en esta segunda parte de la estrofa la identificación entre María, la ciudad de Dios y la Iglesia. De la Potterie, *De matre Jesu*, 77, citado por Vanni, *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*, 2004, p. 370, equipara a María con la nueva Sion «bajo el título de una mujer y precisamente en relación con su maternidad escatológica». El propio Vanni, 2004, p. 371 va un paso más allá identificando el apelativo de ‘mujer’ que Jesús profiere a su madre en Jn. 2, 4 con la mujer del *Apocalipsis* «[...] si la ‘mujer’ es la iglesia, María ‘mujer’ tiende a coincidir de verdad con la Iglesia». Podemos ahondar aún más en la cuestión, pues en el poema se habla específicamente de «morada de Dios» que, según Vanni, 2004, p. 58 «indica la presencia divina. Pero una presencia «transparente», completamente perceptible, un cara a cara con Dios en un clima de familiaridad y amistad. Esto supondrá la eliminación de todo mal, con lo que quedará realizada la promesa hecha y repetida varias veces en el Antiguo Testamento (cf. Ez 37, 27; Zac 2, 10; Is 25, 8)».

40 sobre sombras no puede estar fundada.

Del oro el resplandor más acendrado,
hermoso de cristal con transparencia,
nada con opacas sombras viciado,
los materiales da, y magnificencia:
45 es todo riqueza, todo es agrado,
hermosura todo, todo opulencia,
pues en solo su esplendor majestuoso,
abocó Dios sus erarios piadoso¹⁰⁸.

Inteligencias doce cuidadosas¹⁰⁹
50 a sus puertas asisten vigilantes,
adornándolas margaritas¹¹⁰ preciosas
con fulgores de luz siempre brillantes:
de luces con resplandor prodigiosas
eclipsados se ven astros radiantes;
55 porque sola de albores adornada,
de esta noble ciudad se ve la entrada.

Con su manto jamás la noche encubre¹¹¹
el resplandor luciente de su muro,
ni con densas tinieblas jamás cubre
60 su esplendor singular vapor impuro:
de sus puertas abierto se descubre
de enemigos el paso bien seguro;
porque de Dios con nobles atenciones
el paso ocupan con tropel¹¹² los dones¹¹³.

¹⁰⁸ ‘Abocar los erarios’: expresión plástica con la que se describe que Dios derramó su gracia ‘bienes’ en María.

¹⁰⁹ Referido a los doce Ángeles guardianes.

¹¹⁰ Como sinónimo de ‘perlas’ debido a una mala traducción bíblica de Ap. 18.

¹¹¹ El hipébaton como recurso compositivo inunda el poemario. Para la explicación de este concepto remito al apartado 4.4. Lengua y estilo del capítulo 4.

¹¹² ‘Tropel’: «Yendo muchos juntos, sin orden y confusamente» DRAE (Consulta 27/03/2019).

¹¹³ Continuando con la metáfora del Dios hacedor, las atenciones de Dios para con María se traducen en una multitud de dones. Se observan claramente rasgos épicos en esta estrofa donde María

65 Ni el resplandor de Febo¹¹⁴ coruscante
dentro de sus ámbitos reverbera
ni el nocturno planeta¹¹⁵ fulgurante
con rayos orla¹¹⁶ su luciente esfera¹¹⁷:
pues de luces sujetos a menguante
70 impuro vapor su esplendor altera;
mas la que la Ciudad Santa ilumina,
no sufre eclipses¹¹⁸, porque es luz divina.

Culebreando con rumor bullicioso
de deleites un río la fecunda,
75 que de cristales con raudal cuantioso
de su centro los ámbitos inunda:
el árbol de la vida¹¹⁹ muy pomposo
de su cauce los márgenes fecunda;
que de vida los frutos soberanos,
80 solo en esta ciudad se ven lozanos¹²⁰.

Ideó Dios con superior destino
esta singular fábrica excelente,
mostró riquezas del poder divino

se describe como camino para llegar a Cristo. La mención a los enemigos y al tropel –que además de expresar el amontonamiento es una parte de la milicia– lo evidencian.

¹¹⁴ Como sustitución del Sol.

¹¹⁵ La Luna.

¹¹⁶ ‘Orlar’: «Poner y adornar un vestido u otra cosa con guarnición al canto. Latín. *Limbo circumdare, ornare*. JACINT. POL. pl. 4. Orlando todos su circunferencia, sirven de torreones a esta hermosísima ciudad» (*Aut.*).

¹¹⁷ El autor utiliza el polisíndeton (ni....ni) para introducir una estructura disyuntiva mediante la cual rompe drásticamente con la mitología pagana.

¹¹⁸ Es decir, no tiene sombra ni mancha (pecado).

¹¹⁹ «El árbol de la vida es el árbol central: su savia es el rocío celeste, sus frutos dan la inmortalidad (retorno al centro del ser, estado edénico)» Chevalier, Jean (dir.), *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 2003, p. 119.

¹²⁰ Referido a Ap. 22: 1-4 «me mostró el río de agua de la vida, claro como un cristal, procedente del trono de Dios y del Cordero. En medio de su plaza, y en una y otra orilla del río, está el árbol de la vida, que produce frutos doce veces: cada mes da fruto; y las hojas del árbol sirven para sanar a las naciones. Ya no habrá nada maldito. En ella estará el trono de Dios y del Cordero, y sus siervos le darán culto, verán su rostro y llevarán su nombre grabado en la frente». La imagen de trono de Dios es una constante en las producciones de la congregación.

con esfuerzos del brazo omnipotente:
85 con celestial belleza la previno¹²¹,
 en toda gracia¹²² la formó eminente;
 a sus primores mucho Dios atiende,
 si su trono en ella fijar pretende.

 Esta que vio Juan¹²³, ciudad triunfante,
90 prodigio de celestes resplandores,
 descender de las esferas radiante,
 ahuyentando su luz sombras, y horrores,
 vos sois, bella ciudad sin semejante,
 María concebida entre candores;
95 Celeste es vuestro ser, nada terreno,
 pues de la culpa no le mancha el cieno.

 Sobre los montes¹²⁴ de sublime cumbre,
 de tu santidad fue el rayar¹²⁵ primero,
 mostrando en tu reflejo una vislumbre
100 de los trofeos todos del Cordero:
 de gracias se ve en ti la muchedumbre
 a nadie concedida por entero;
 pues el numen mayor, que todo el mundo,

¹²¹ Atiende a la prevención del pecado, axioma fundamental del dogma de la Inmaculada Concepción.

¹²² Esta es la gracia que la exime del pecado original, a diferencia de los demás humanos.

¹²³ Aquí se evidencia la identificación «este que vio Juan [...] vos sois».

¹²⁴ Comentando las palabras de David «*Mons Dei, mons pinguis, quae beneplacitum est Deo habitare in eo*», Antonio Navarro evidencia «el monte de Dios es monte fértil, monte en el cual agradó a Dios el morar en él. Donde dio a entender, que la Virgen, entendida en este monte, fue fértil de gracia, y conformada en ella, y que tuvo en sí al mismo dador de la gracia [...]. Por el rayo del Sol hemos de entender la virtud del Espíritu Santo, que al verdadero bálsamo [...] que la llenó de su gracia con grande abundancia; señal de que en esta Señora no hubo mezcla de pecado» *Abecedario virginal*, 1604, p. 228v.

¹²⁵ ‘Rayar’: «Metafóricamente vale sobresalir o distinguirse entre otros, en las prendas o acciones: y así se dice, Fulano raya muy alto, cuando excede a los de su tiempo en alguna profesión u otra cosa. Latín. *Praeexcellere. Supereminere*» (Aut.). En el *Abecedario virginal* se desarrolla la imagen de María como espejo de Cristo que fue preservada del ‘rayo’ del pecado original. Así pues, en el imaginario de la época «Dios la engrandeció tanto a la Virgen, que el rayo del pecado original que aprende, y abrasa los hijos de Adán; y los rayos de los pecados veniales, que aun a los justos hace humear; y los rayos furiosos de los mortales, que a tantos hizo quemar, no la quemó, abrasó, aprendió, ni hizo humear, pues fue preservada del original» *Abecedario virginal*, 1604, p. 223v.

a ti sola te quiso sin segundo.

Canté.

Agulló-Pinós i Sagarriga, Miquel d', marqués de Gironella.

A la reina de los Ángeles María en su admirable Anunciación / aplaude el muy ilustre señor don Miguel de Agulló-Pinós y Sagarriga, marqués de Gironella, etc. En las Reales Jesuíticas Escuelas de la Compañía de Jesús de Barcelona meritísimo alumno. Día 1 de junio de 1716 a las 3 de la tarde — Barcelona: por Josep Texidó, impresor del Rey Nuestro Señor [s.a.].

Sagrado horror suspende mi ardimiento¹²⁶
 al primer vuelo de mi afán glorioso:
 cierra el paso a la voz de mi contento¹²⁷
 un numen, un arcano, un respetoso
 5 volcán entre verdores (¡gran portento!)
 un fuego sin agravio a lo frondoso;
 un sagrado, alto monte, que en su espalda
 ostenta entre carbunclos¹²⁸ la esmeralda¹²⁹.

No ya Aganipe¹³⁰, del caballo alado
 10 feliz tropiezo, aliente débil lira

¹²⁶ Se registran dos acepciones «Se halla tal vez usado (especialmente en la poesía) por el mismo acto de arder. Lat. *Ardor. Conflagratio*»; «Animosidad, extremado valor, intrepidez, y ánimo resuelto y denodado» (*Aut.*) Optamos por la primera lectura debido a la secuencia de palabras que se engloban en el mismo campo semántico «volcán» v. 5; «fuego» v. 6.

¹²⁷ 'Concento': «Canto acordado, armonioso y dulce, que resulta de diversas voces concertadas. Viene del Latino *Concentus*, que significa esto mismo» (*Aut.*)

¹²⁸ 'Carbunclo': «Piedra preciosa mui parecida al rubí, que según algunos creen, aunque sea en las tinieblas luce como carbón hecho brasa. Otros fingieron se criaba en la cabeza de un animal, que tiene un capote con que le cubre cuando siente le van a cazar. Los más doctos acomodan este nombre a otras piedras transparentes, como el de antraces, carbones, piropos, y dicen no haber tal carbunclo, si bien otros muchos con Quiñones en el tratado del carbunclo, fol. 10. sienten sea el rubí. Viene del Latino *Carbunculus*, que significa lo mismo» (*Aut.*)

¹²⁹ La estrofa introductoria describe la visión mística del poeta que parece suspender para empezar a narrar. Se hace ya referencia a elementos que aparecerán a lo largo del poema: el fuego que no abrasa, el monte sagrado o las piedras preciosas.

¹³⁰ «La fuente que hizo el caballo Pegaso de una uñada» Díaz Rengifo, Juan, *Arte poética española*, Barcelona, en la imprenta de María Ángela Martí viuda, 1759, p. 456.

de marfil en mejor plectro¹³¹ animado
acordes ecos mi atención respira:
el mismo objeto¹³², que embargó el cuidado
robustez a mi voz benigno inspira
15 que el que enlaza con llamas los verdores
sabe infundir alientos con temores.

Subía el héroe¹³³ invicto, que el cayado
trocó en bastón de general, y guía
del pueblo de Israel, que rescatado
20 formaba a Dios errante Monarquía:
aquel cuyo poder acreditado
ultrajó de faraón la tiranía
el yerno ilustre del constante Jetró¹³⁴
glorioso ya en la abarca¹³⁵, ya en el cetro.

25 De Horeb¹³⁶ subía digo a la eminencia;

¹³¹ Púa de marfil para tocar la lira. El sintagma ‘plectro de marfil’ parece ser una construcción frecuente en los poemas dedicados a la inspiración. Por ejemplo, «Mi verso al cielo cristalino alzando, / ¡Felice yo! si tu favor consigo, / y el dulce plectro de marfil sonando / las artes canto tras mi dulce amigo» Meléndez Valdés, Juan, *Poesías escogidas*, t. II, Valencia, por José Ferrer de Orga y Compañía, 1811, p. 200.

¹³² Refiriéndose a Dios. Nombra elementos paganos para mostrar erudición pero rechaza el sentirse inspirado por ellos. En cambio, el Espíritu Santo sustituye a las fuentes y musas de la inspiración. Cabría apuntar un *contrafactum* entre el monte Parnaso y el Horeb.

¹³³ Obsérvense las recurrencias militares que contiene el poema (héroe, invicto, penacho, etc.) . A menudo, a pesar de no ser necesaria su inclusión, estamos inmersos en la retórica del poema épico, cuya teoría hemos descrito en el capítulo 3 de la presente tesis doctoral. Moisés aparece caracterizado como un guerrero.

¹³⁴ Éx. 3: 1, 4: 18, 18:1-2. Jetró, suegro de Moisés, símbolo de hospitalidad, es el «amigo de Dios» (Ex. 2: 16-22).

¹³⁵ ‘Abarca’: «Cierta género de calzado, que se hace de pellejo de jabalí, buey, vaca, o caballo, sin adobar, en que se envuelven los pies, atándolas con cordeles o correas para abrigo, y andar con más comodidad y seguridad por tierras ásperas y frías» (*Aut.*). Parece que el autor lo utiliza como metáfora del camino en el que Moisés ejerció de guía para con su pueblo, por otro lado puede ser un término metonímico para referirse a las labores de pastor de Moisés con rebaño de su suegro Jetro antes de la aparición de la zarza ardiente.

¹³⁶ «Lugar de revelación por excelencia, es una tierra santa donde Moisés fue llamado Ex 3,1.5. a la que Dios hizo sagrada por el don de su ley Ex 24,12-18 y por la presencia de su gloria 24,16. Allí también subirá Elías 1Re 19,8; querrá oír hablar a Dios, objetivo sin duda también de los profetas que gustan de orar en la cima de las montañas: Moisés Ex 17,9s, Elías o Eliseo 1Re 18,42 2Re 1,9 4,25»

Horeb de maravillas teatro agosto
donde de Dios frecuente la asistencia
ya alienta, ya da ley, ya premia al justo,
ya fulmina rigor a la insolencia
30 del idólatra, infiel olvido, injusto:
ya para hacer eterna su memoria
de monte santo le otorgó la gloria.

Aún no su cumbre el gran Moisés pisaba
siguiendo acaso un rumbo peregrino¹³⁷,
35 a que el numen propicio enderezaba
con providencia arcana su camino:
cuando el cansancio al ocio lo llamaba,
su admiración la novedad previno:
llega, ve, admira¹³⁸, y casi a un mismo punto
40 absorbe toda la alma un nuevo asunto.

La erguida frente al monte ciñe ufano
rubio penacho, gala de una hoguera;
que entre lo que la cumbre dejó llano
ondea cresco, luces reverbera:
45 gozoso aquí diríais que Vulcano¹³⁹
despreciado el Vesubio¹⁴⁰ halló su esfera¹⁴¹.

Leon-Dufour, Xavier, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, 2001. Consulta de la versión digital resumida <http://hig.com.ar/vocabib/index.html>.

¹³⁷ El monte simboliza el «camino de perfección, de acercamiento a Dios para los terrestres, y el camino por donde los no terrestres toman parte en los sucesos del bajo mundo». Becker, Udo, *Enciclopedia de los símbolos*, Barcelona, Teia, 2008, p. 290. La estrofa es un camino de perfección.

¹³⁸ Gradación ascendente.

¹³⁹ «Divinidad romana que contaba con un flamen y una fiesta, las Volcanalia, que se celebraba el 23 de agosto. Se dice que lo introdujo en Roma Tito Tacio, pero otra tradición atribuye a Rómulo la erección de su primer santuario, con el botín tomado al enemigo en una guerra. En las fiestas de Vulcano era costumbre arrojar al fuego pececitos y, a veces, otros animales. Se creía que estas ofrendas representaban vidas humanas, para cuya conservación estos animales eran ofrecidos al dios» Grimal, *Diccionario de mitología...*, 1997, p. 537.

¹⁴⁰ Aludiendo a la magnanimidad de la catástrofe que arrasó Pompeya en el año 79.

¹⁴¹ Se observa un acercamiento a la teatralización de la poesía, propia del carácter circunstancial y oral de la misma que se mantiene tanto en la época medieval como a lo largo del Barroco español,

Solo de raro en él se traslucía,
que ardiendo mucho, nada consumía¹⁴².

No acaba de entender lo que obsequioso
50 bebe en luz por los ojos¹⁴³ el cuidado:
ya examina el prodigio algo animoso,
ya, ya ceja¹⁴⁴ obsequiando lo sagrado:
cuanto ve, duda; y cómplice alevoso¹⁴⁵
hace al ver del engaño imaginado:
55 o bien dude del todo, si es ceguera
él mismo ver tan prodigiosa esfera.

Cuanto más se acercaba al fuego activo,
más a su influjo el corazón se clava:
allí sin voz un simulacro vivo
60 allí vieras, que el mármol respiraba;
tal vez quedaba absorto, y pensativo,
tal vez casi a vivir aún no acertaba,
y parecía en denso monte, inculto
vivo retrato de insensible bulto.

65 Como suele al revés la valentía
del artífice al lienzo dar primores,
que finge respirar la imagen fría,

época en la que la poesía no se entiende si no se considera su función social. Estamos lejos de la imagen de poeta intimista que creó la Ilustración.

¹⁴² Manifestación de Dios en la zarza ardiendo: «Moisés miró: la zarza ardía pero no se consumía. Y se dijo Moisés: «voy a acercarme y comprobar esta visión prodigiosa: por qué no se consume la zarza» (Ex. 3: 2-3). Vuelve a aparecer el fuego ardiente que no quema, utilizado a menudo como imagen de Dios.

¹⁴³ Utilización de la sinestesia «bebe en luz por los ojos el cuidado» íntimamente relacionada con la retórica de los sentidos. Si ahondamos en la estrofa que nos ocupa, observamos el predominio absoluto de los verbos y nombres de afección.

¹⁴⁴ 'Cejar': «Término de carreteros, cuando quieren que las mulas del carro vuelvan atrás, o reculen, y díjose así porque al enseñarlas, les dan con la vara o látigo en la frente, y en las cejas [...]» (Cov.). Moisés retrocede por el temor ante la presencia divina. Confrontar Ex. 3: 6.

¹⁴⁵ En el texto 'elevoso', aunque no consta en el CORDE. Presupongo que ha sido un error del impresor.

que sin voz hablan mudos los colores
y al mismo original van a porfía,
70 si ya no es que pretendan ser mejores:
solo parece, que en callada calma
dentro de sí sumida vive el alma.

Casi en su objeto náufrago el sentido
por si el peligro cada instante aumenta,
75 y en golfos¹⁴⁶ de brillante luz sumido
no deja la razón del riesgo exenta:
mas en un punto el Euro¹⁴⁷ detenido
en bonanza convierte la tormenta:
ya que llega del pasmo a la ribera,
80 le introduce la voz en nueva esfera.

En la zarza¹⁴⁸, que debe su belleza
del fuego que la ciñe a los ardores
mira del hombre la naturaleza
que de esa llama bebe los verdores¹⁴⁹.
85 Con hermoso disfraz en su vileza
copia de todo un Dios los resplandores,
con tanta valentía, que te asombre
el hombre en Dios, Dios transformado en hombre¹⁵⁰.

¹⁴⁶ ‘Golfo’: «Significa también multitud y abundancia, lo que es usado en la poesía: como Golfo de penas, de desdichas, etc. Latín. *Abyssus. Gurgus*» (*Aut.*).

¹⁴⁷ Viento del este mencionado por Homero en *Ilíada* II, 145.

¹⁴⁸ La zarza es símbolo de la virginidad mariana. Consultar Herrán, Mariología..., 1988, pp. 498 y 500. aquí como aunque el poema se titule “La Anunciación” subyace la temática concepcionista. A partir de esta estrofa, el poeta empieza a hablar expresamente de los dones virginales.

¹⁴⁹ La vitalidad, la juventud. Hasta en seis ocasiones aparece la palabra ‘verdores’ a lo largo de todo el poema, lo cual se entiende a la luz *del Arte poética* de Rengifo, manual por excelencia de los colegios de la Compañía, el cual recoge el término entre el compendio de posibles rimas que ofrece para ayudar a los poetas noveles en su tarea.

¹⁵⁰ El poeta se sirve del retruécano para introducir las dos naturalezas de Cristo. Para ahondar en profundidad. Sobre el misterio de la Encarnación, ver Cordovilla Pérez, Ángel., *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2004.

Así enlazada oposición vistosa
90 en un supuesto alegre consonancia
a cielo, y tierra harán en junta hermosa
extremos, cuya esencia es la distancia.
No te admire la empresa portentosa¹⁵¹
pues de ella todo el orbe es la ganancia:
95 y si anejar mi gloria a más pudiera
no bastará lo inmenso para esfera.

En arroyos de mucha llama amante
aumentaré del hombre la hermosura,
sin que él pierda el verdor ni en un instante,
100 sin menoscabo de mi esencia pura.
Al poder de mi esfuerzo se levante
a ese azul orbe superior su altura.
Repara atento, ve cuanto se encumbra
pues zarza, y llama ves sobre esa cumbre.

Vencerá así el valor la alevosía
105 del infernal pirata¹⁵², cruel tirano
que arrojarle intentó soberanía
contra el poder augusto de mi mano.
Cerró el numen el labio: aunque añadía
110 la luz, lengua la llama, un soberano
prodigio de la gracia, que explicaba
con más misterio cuanto más callaba.

Desde su raíz Horeb monte sagrado

¹⁵¹ Reclamo al lector u oyente.

¹⁵² El sintagma ‘infernal pirata’ es una de las denominaciones para Satanás. Lo utiliza Jesús, Diego de, *Conceptos espirituales y en particular de la negación y la contemplación propia*, Madrid, María Rey, viuda de Diego Díaz de la Carrera, 1668, 94r.-94v.: «Es torre de Atalaya/ donde si el alma vive en centinela/ descubrirá en la playa/ del mar de aquesta vida la cautela/ del infernal pirata,/ que las almas cautiva, prende y mata./ Son las atarazanas/ este Sagrado pecho en que se funden/ las armas soberanas, que el infierno destruyen, y confunden,/ con que el alma se arma/ cada vez que el Demonio toca el arma.»

solio augusto de Dios a la grandeza
115 de una humana beldad mapa ajustado
símbolo es corto a la mayor belleza;
que desde el primer ser trono¹⁵³ agraciado
a Dios formó su original pureza:
pues si de santo al monte dio la gloria,
120 hizo ya Dios la salva a esta vitoria.

En él la zarza, que vistoso alarde
hace del mismo fuego en que campea
es la maternidad que en luces arde
al virgíneo verdor que la hermosea:
125 antes es tal la llama, que la guarde
del terreno vapor, impresión fea,
conservando más puros sus verdores
con el lucido engaste¹⁵⁴ de esplendores.

Hasta aquí la visión. Mas, oh sagrado
130 sabio eximio congreso de María¹⁵⁵
en tan ilustre sombra vi expresado
vuestro elogio mayor con valentía:
pues el empeño fiel, acreditado
de vuestro fino amor es este día
135 con luces defender la Virgen bella,
compitiendo en la llama a mucha estrella.

Fuego sagrado, monte esclarecido,
de eximios astros floreciente esfera,
gózate del honor, que te ha nacido
140 entre incendios de amor, de fe en la hoguera;

¹⁵³ María-trono de Dios. Remito a nota 120.

¹⁵⁴ María como la ciudad celeste del *Apocalipsis*, engastada en perlas.

¹⁵⁵ Referencia directa al auditorio. Se repite el esquema estructural, reservando las últimas estrofas para apelar a los congregantes, rompiendo así, abruptamente, con el tono del poema. Podemos intuir que esta escisión estaría adornada con signos exteriores que la refrendasen.

que en honras de María siempre ha sido
ilustre blasón¹⁵⁶ tuyo ser primera.
Mas ya¹⁵⁷, ¿dónde me engolfo¹⁵⁸? Si me anego
en mares de esplendor, olas de fuego.

Dije.

Ut. Carolus Copons Soc. Iesu.

Die 19. Maii 1716. Imprimatur. Roig et Morell Vic. Gen. et Offic.

Die 20. Maii 1716. Imprimatur. Mera Regens.

¹⁵⁶ ‘Blasón’: «Significa también por metonimia lo mismo que honor y gloria, tomando la causa por el efecto: pues como los blasones, o escudos de armas ilustran y dan estimación a las personas que los traen: así por blasón se entiende el mismo honor y gloria con que fueron adquiridos» (*Aut.*).

¹⁵⁷ La expresión ‘mas ya’ es recurrente a lo largo de todo el corpus. Los poetas la utilizan en su mayoría para concluir.

¹⁵⁸ ‘Engolfar’: «Entrar la nao, embarcación o bajel mui adentro del mar, apartándose tanto de las costas de la tierra, que no se divise, y solo se vea de ordinario agua y cielo. Usase regularmente este verbo con la partícula se, diciendo engolfarse. Fórmase de la preposición en, y del nombre golfo» (*Aut.*). Con la utilización del verbo ‘engolfarse’ de raigambre marítima el poeta pone de manifiesto su imposibilidad para ahondar más en el misterio.

Azparren y Hugarte, Luis

*A la reina de los Ángeles, María Santísima ilustrada con inmensos dones de gracia en la venida del Espíritu Santo*¹⁵⁹ / aplaude el señor don Luis Azparren y de Hugarte, colegial en el Real, e Imperial Colegio de Cordellas, y alumno de las Reales Escuelas de la Compañía de Jesús — Barcel. [Barcelona] : en la imprenta de María Martí viuda, administrada por Mauro Martí librero, delante de la Plaza de san Jaime, [s.a.].

Tumulto centelleante,
 cresco tropel¹⁶⁰ de llama presurosa
 rasga la esfera; en riza¹⁶¹ bulliciosa
 del mundo es hoy la luz susto volante:
 5 no ceños son de Jove¹⁶² fulminante,
 los que despide rayos
 tan lucido alboroto;
 no de Sion¹⁶³ vehemente terremoto¹⁶⁴

¹⁵⁹ En 1998, Juan Pablo II Ene. *Dominum et vivificantem*, n. 50: AAS 78 (1986) 869-870; Cf. Exh. Ap. *Tertio millenio adveniente*, n. 44. señaló la intrínseca relación entre el Espíritu Santo y María «[...] el misterio de la Encarnación constituye el culmen de esta dádiva y de esta autocomunicación divina».

¹⁶⁰ ‘Tropel’: «Movimiento acelerado, y ruidoso de los pies, o de otra cosa, que se mueve violentamente» (*Aut.*)

¹⁶¹ ‘Riza’: «Vale también el destrozo y estrago, que se hace en alguna cosa» (*Aut.*)

¹⁶² Expresión poética para referirse a Júpiter. Este es considerado el Dios creador castigador. Por ejemplo, en *La Circe* de Lope de Vega se hace mención a la implacabilidad de sus rayos «[...] Suspiros son los rayos fulminantes / que imitan los de Júpiter eternos» En Lope de Vega y Carpio, Félix, *La Circe con otras rimas y prosas al Excelentísimo Señor Don Gaspar de Guzmán Conde Olivares*, Madrid, en casa de la viuda de Alonso Marín a costa de Alonso Pérez, 1624, p. 95v.

¹⁶³ En las visiones de Amós: «Dijo así: —El Señor ruge desde Sion, alza su voz desde Jerusalén. Las majadas de pastores están de luto, se seca la cumbre del Carmelo» (Am. 1: 2).

¹⁶⁴ En la Biblia, se menciona al terremoto *ráash*, temblor *raash* o seísmo *seismós* en Jer. 4: 24; Sal. 18:7; Zac. 14:4, 5; Nm. 16:31-33; Am. 1; 1. En este caso, para aludir a la teofanía de Sinaí en Éx. 19: 16-18 «Al amanecer del tercer día, hubo truenos y relámpagos, una densa nube cubrió la montaña y se oyó un fuerte sonido de trompeta. Todo el pueblo que estaba en el campamento se estremeció de temor. Moisés hizo salir al pueblo del campamento para ir al encuentro de Dios, y todos se detuvieron

horrores presta a pálidos desmayos.

10 El cielo¹⁶⁵ es, que festivo en tanta salva
a disparos de luz festeja su alba:
y el rápido, flamante torbellino
seña es, que viene a verla el sol divino¹⁶⁶.

Escándalo del viento,
15 desastrado vaivén de Faetonte¹⁶⁷
dicta al brío fracaso de un remonte,
que infeliz fue del céfiro¹⁶⁸ escarmiento:
no de ciego blasona¹⁶⁹ mi ardimiento;
pues vecino el sol arde
20 sin que osado me encumbre
podré beber de Apolo mucha lumbre¹⁷⁰

al pie de la montaña. La montaña del Sinaí estaba cubierta de humo, porque el Señor había bajado a ella en el fuego. El humo se elevaba como el de un horno, y toda la montaña temblaba violentamente».

¹⁶⁵ Personificación del cielo.

¹⁶⁶ El Dios cristiano. Es común la utilización del adjetivo ‘divino’ para distanciarse de los dioses de la gentilidad.

¹⁶⁷ Personaje mitológico caracterizado por su soberbia. Utilizado como contraejemplo desde la antigüedad grecolatina hasta la actualidad. Para una somera descripción, ver Grimal, *Diccionario de mitología...*, 1997, p. 191.

¹⁶⁸ En consonancia con la tradición, Céfiro aparece como símbolo del Espíritu Santo. Confrontar la aparición de dicha imagen en la poesía mariana en Eichmann Oerli, Andrés, *Cancionero mariano de Charcas*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2009, p. 87. La descripción que realiza Pérez de Moya, Juan, *Philosophia secreta*, en Zaragoza, en casa de Miguel Fortuño Sánchez, 1585, p. 255, nos indica que era un símbolo magnífico para exaltar los privilegios marianos «De este viento Céfiro ponen los poetas narraciones fabulosas, diciendo, que amó a una hermosa ninfa llamada Cloris, la cual por mujer recibió y en galardón de su virginidad, otórgola que fue señora de todas las flores, de donde vino Cloris a mudar el nombre, y decirle Flora, porque era señora de las flores».

¹⁶⁹ ‘Blasonar’: «Hacer ostentación de alguna cosa gloriosa con alabanza propia, preciarse de haber hecho, o dicho alguna cosa digna de ser loada» (*Aut.*).

¹⁷⁰ Crítica a la ambición desmedida. La expresión ‘beber lumbre’ es de uso común en las antologías poéticas del Siglo de Oro. Como ejemplo, el poema y la glosa que lo precede de Francisco de Quevedo recogido en *El Parnaso español: monte en dos cumbres dividido*, Madrid, en la Imprenta de Juan de Ariztia, 1724: «Al ambicioso valimiento, que siempre anhela a subir más. Toda es metafórica simulación, continuada también en la figura de las águilas, que son otros ambiciosos inferiores, que aguardan a que caiga el superior, para cebarse en él. XV. Descansa, mal perdido, en alta cumbre, / Donde a tantas alturas te prefieres: / Sino es que a cocear las nubes quieres, / Y en la región del Fuego beber lumbre. / Ya te parece grave pesadumbre / Tu ambición propia; peso, y carga eres / De la Fortuna, en que viviendo mueres, / Y esperas que podrá mudar costumbre. / El vuelo de las águilas, que miras /

más dichoso tal vez por más cobarde.

Astros, si me llamáis a vuestra esfera
haced a un lado tan ardiente hoguera:
25 que en raudal tanto de esplendor luciente
me puedo yo perder lucidamente.

Con diez vueltas brillantes
dorado había Febo su carrera,
desde que el Sol divino en la alta esfera
30 coronado se vio de sus cambiantes¹⁷¹:
junta en Sion de luceros radiantes
en cielo anochecido
ansiaba por el día,
y en ayes, que el anhelo despedía
35 era afán el gozo prometido¹⁷².

Diez¹⁷³ no más contó días la esperanza,
y a los siglos culpaba la tardanza,
cuando ausencia del sol¹⁷⁴ así atormenta
suele al tiempo el dolor errar la cuenta.

40 En violento estallido¹⁷⁵

Debajo de las alas, con que velas, En tu caída cebarán sus iras./ Harto crédito has dado a las cautelas;/ Como puedes lograr a lo que aspiras./ Si al tiempo de espirar, soberbio anhelas?»

¹⁷¹ ‘Cambiante’: «El reflejo que vuelve hacia afuera en la luz que recibe el metal bruñido, el agua, u otro cuerpo lucidísimo, cuya superficie es lisa, y por eso parece la escupe o arroja afuera. Su etimología es del verbo Cambiar, porque da una luz por otra que recibe» (*Aut.*)

¹⁷² Cristo es la promesa.

¹⁷³ Tenemos ciertas dudas en cuanto al significado del término ‘diez’, utilizado anteriormente para referirse a las órbitas. En la *Biblia* es un número importante que aparece con frecuencia asociado con días de tribulación. Ver Ap. 2:10.

¹⁷⁴ Se lamenta por la ausencia de Cristo.

¹⁷⁵ Esta estrofa comienza la descripción del desastre causado por Faetón al desafiar a su padre, Febo. El fuego y el agua son los elementos caracterizadores de Febo, y, en este caso, para completar el símil, de Dios. A estos se une la tierra, María, que se correspondería con Diana. La unión de los cuatro elementos (aire/ fuego/ tierra/ agua) en el poema, da cuenta de que estamos ante una concepción escolástico teológica del mundo que plasma una simbiosis entre el mundo terrestre y el mundo celestial. Con respecto a los cuatros elementos en la poesía barroca, ver Wilson, Edward Meryon, «The four elements in the imaginaery of Calderón», *MLR* (XXXI), 1936, traducido en Manuel Durán y Roberto

tronando horrores por el polo ondean
 voladoras centellas, que hermocean
 el campo azul¹⁷⁶ con rojo colorido
 impaciente su ardor, o embravecido,
 45 cruzan la faz del aire
 libres, activas flechas,
 que avanzando a la tierra por mil brechas
 a cada nube estrellan un desaire.
 Según vecina al mundo arde la llama
 50 a trozos Febo su esplendor derrama:
 oh que fácil pudiera hoy Prometeo¹⁷⁷
 cumplir sin riesgo su deseo.

 Más, y más los fulgores
 en rizas giraciones se avecinan
 55 bajan, se elevan, rondan, y no atinan
 a poner tregua fija a sus fervores:
 en alarde lucido sus ardores
 al mismo sol ostentan,
 y en ademán festivo
 60 hacen gala pomposa del activo
 esplendor, con que más lucirse intentan.

 Al ver de llama espesa tal diluvio
 la esfera juzgo se trocó en Vesubio:
 desecho de los hombres tanto hielo
 65 de esta vez pasa el mundo a ser un cielo¹⁷⁸.

González Echevarría, *Calderón y la crítica: historia y antología*, Madrid, Gredos, 1976, t. I, pp. 277-299.

¹⁷⁶ El cielo.

¹⁷⁷ «Hurtó Prometeo fuego de Febo [...] decir que tomó Prometeo este fuego de la rueda de los carros de Febo es porque así como la rueda, o cosa circular, no tiene principio, ni fin: así la sabiduría eternal de Dios, de la cual descende, y se deriva todo nuestro saber, no tiene principio ni fin» Pérez de Moya, *Philosophia secreta...*, pp. 425-426.

¹⁷⁸ El fuego de Dios difiera del fuego iracundo de Febo. Este, por el contrario, imbrica al cielo con la tierra, donando a su hijo.

Los volcanes ardientes
de más cerca respiran su alborozo,
sienten los pechos ya vecino el gozo,
que piraustas¹⁷⁹ eran de amor fervientes:

70 garzotas¹⁸⁰ voladoras impacientes
 ya dejan las alturas,
 y en prisa brilladora
 cuidadosa la luz de orlar la aurora
del sacro alcázar rompe las clausuras¹⁸¹.

75 ¿Alcázar¹⁸² dije? Mal sonó mi acento,
 hoy se trocó Sion en firmamento
pues con tanto esplendor de luces bellas
 podía dar envidia a las estrellas.

¡Oh cuántas perfecciones

80 hoy doran de María la belleza!
 Dígalo el cielo ya que su fineza
 erario la formó de ricos dones
del numen son amantes expresiones
 los que vierte raudales

¹⁷⁹ ‘Pirausta’: «Mariposa que los antiguos suponían vivía en el fuego y que moría si se apartaba de él» DRAE (Consulta: 16/11/2017). Estenssoro Fuchs, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Institut français d’études andines, 2003, p. 23, registra que ya en 1547 se cantaban en el Perú colonial estrofas a la Virgen estructuradas en torno a la imagen de estas mariposas símbolo de las almas atraídas por la fe.

¹⁸⁰ ‘Garzota’: «Ave muy semejante a la garza, aunque algo menor, y no vuela tan alto como ella: por lo cual algunos dicen, que es especie baja de garza, al modo que hay águilas bastardas» (*Aut.*). La garzota impaciente es utilizada como imagen de Faetón y de lo pagano, que sucumben ante la fuerza del Dios todopoderoso.

¹⁸¹ El poeta contrapone la soberbia de Faetón a la humildad de la Virgen, inflamada por el fuego de Dios. Repertorios de la época lo describen así: «Quiso Dios que la Virgen estuviese inflamada en el fuego del divino amor, como persona que había de estar tan resplandeciente en la bienaventuranza. Donde se verificó lo que dijo Jesucristo: *Ignem veni mittere in terram*: yo vine a enviar fuego a la tierra. Porque la Virgen se llama tierra, como diremos adelante. Y así dijo san Jerónimo: *Totam Virginem incanduerat divinus amor*: el divino amor había encendido a la Virgen en todo, y por todo: de suerte que estuvo abrasada con un fuego continuo del amor de Dios» *Abecedario virginal...*, 1604, pp. 143-144.

¹⁸² Es muy frecuente el poemario la denominación de alcázar de Dios referida a la Virgen.

85 de tesoros inmensos
con que quiere mayores logre ascensos,
que sean de su amor nobles señales.

Ya el Olimpo publica en su avenida,
que de Dios por esposa fue elegida,
90 que tanta luz, o rayo que arder veo
el aplauso renueva a su himeneo.

Ya divina hermosura
allá ostentó en el campo cristalino¹⁸³,
cuando prendado de ella amor divino
95 ruo en triunfante carro su llanura:
si divinos agrados la pintura
mereció sus honores,
que mucho quiera el cielo
para su original con tanto anhelo
100 mostrar de su fineza los primores.

Decir es fuerza, que abocó este día
cuanta gracia abarcar pudo María,
y más aún; porque de gracias lleno
redundante hoy se ve el mar¹⁸⁴ de su seno.

105 Sí¹⁸⁵ que llena redunda

¹⁸³ El cielo. Remito a la definición de Arellano, Ignacio (coord.), *Diccionario de los autos sacramentales de Calderón*, Kassel/Pamplona, Reichenberger/Universidad de Navarra, 2000, p. 20 «Alcázar: «nombre arábigo, vale fortaleza, casa fuerte o castillo, casa real y cesárea» (Cov.); frecuentemente simboliza el cielo en sus autos, a menudo con especificaciones como «cristalino», «de cristal», «azul», etc. Comp. HV., p. 117 «Ya a vista del Mundo estamos, / su fábrica descubrimos, / una emulación hermosa / de este alcázar cristalino»; QH., p. 668: «empañando con el humo / la tez de ese azul alcázar, / apaguen la llama al sol»; PG, vv. 138-140: «Montes que al cielo se encumbran / siendo, de este azul alcázar, / sus cimas verdes columnas» [...]).

¹⁸⁴ «David dijo: *Tu confirmasti in virtute tua Mare*. Tu conformaste en virtud el Mar: que fue a dar a entender la corroboración y confirmación que tuvo en la virtud y la gracia, María. Este es el mar que Dios eligió, y escogió; de quien pueden bien entenderse las palabras del santo rey y profeta que dice: *ipsus est mare, et ipse fecit illud*. Suyo es el mar, y él le hizo” *Abecedario virginal...*, 1604, p. 11v. Es un tópico literario la imagen del mar como centro de todos los ríos, así María se convierte en el mar donde van a parar todos las gracias.

¹⁸⁵ Con valor afirmativo.

María en tanto colmo de esplendores;
 influjos de su luz son los favores
 con que la tierra estéril se fecunda:
 destello es de su ardor el que te inunda
 110 Eximia, noble escuela
 en júbilos gloriosos,
 con que alientan afectos obsequiosos
 el amor, que a tu pecho así desvela.

 Tu corazón exhale siempre amante,
 115 cuanta avivas en ti llama incesante:
 que yo más que pulsar¹⁸⁶ tan débil logra¹⁸⁷
 arder quiero en el fuego de tu pira.

Dije.

Ut. P. Marianus Alberich Societ. IESU. Rect. Colleg. Cordellen.

Die 4. Junii 1734. Imprimatur. De Amigant et de Olzina Guber. et V. G.

Die 5. Junii 1734. Imprimatur. Santtos Reg.

¹⁸⁶ ‘Pulsar’: «Metafóricamente se toma por tantear alguna dependencia, para examinar el medio de tratarla. Latín. *Explorare*» (Aut.).

¹⁸⁷ Estimamos que el poeta usó el sustantivo ‘logra’ para hacer posible la rima, pues es una palabra que no aparece en los diccionarios de época, por lo que nos inclinamos a pensar que remite al masculino ‘logro’. Como hemos especificado en los criterios de edición, mantenemos los términos del original en el caso de que su cambio altere la rima.

Cors y de Piñana, Antonio de.

A los congregantes eximios nuevamente alistados bajo el amparo de María Santísima en su muy ilustre, y sabia congregación / aplaude el señor don Antonio de Cors y de Piñana, dignísimo alumno de la misma congregación. Día 24 de enero de 1717 — Con licencia: Barcelona, por Bartolomé Giralt impresor.

Noble escuadrón de juventud florida,
 feliz destello de la luz primera,
 por cuyo osado vuelo no hay quien mida
 de vuestros lucimientos la carrera:
 5 de mucho sol la luz viene ceñida
 a tan temprana, alegre primavera,
 siendo el primer bostezo de la Aurora
 escasa llama, la que al cielo dora.

Mas, ¿qué?¹⁸⁸ ¿Acaso en tu objeto equivocada
 10 la vista al primer paso titubea?
 ¿Que al blanco de tu elogio deslumbrada
 a golfos de esplendores pestañea?
 Cuando tanta nobleza congregada
 llenaba las regiones de mi Idea,
 15 embargado al cuidado en cuanto miro,
 Ángeles por alumnos solo admiro.

En un punto se vieron transformados
 de terrena, aunque noble gallardía
 en jóvenes celestes, elevados
 20 a formar una nueva jerarquía.
 Los que en la tierra les creí soldados,
 que en defensa se alistan de María,

¹⁸⁸ Pregunta retórica que se repite continuamente.

con nuevos bríos remontando el vuelo
en voz de triunfo van trepando al cielo.

25 Soldados les creí: y al pensamiento
no soñadas vislumbres apoyaban
fogoso ardía en todos nuevo aliento
cuanto en favor del punto se alistaban¹⁸⁹.

Militar era aún hasta el ardimiento
30 con que sublime alcázar avanzaban,
por escalada suben; y vi que era
de Jacob misteriosa la escalera¹⁹⁰.

Prodigio tan arcano dio al sentido
a ver una admirable consonancia;
35 pues si timbre¹⁹¹ de aquel fue haber medido
al orbe luminoso la distancia:
y que en el suelo apenas erigido¹⁹²
de astros se ciñe en la celeste estancia;
¡oh, mariano esplendor! En ti me inundo,
40 que al cielo llenas, al nacer al mundo.

Aquel del sumo Dios noble ascendiente,
que previno¹⁹³ de Isaac las bendiciones¹⁹⁴,

¹⁸⁹ La escena es propiamente militar. Los congregantes figuran como soldados del batallón mariano.

¹⁹⁰ Alude a la visión de Jacob en Gn. 28: 11-19. En su interpretación mariológica, la escalera representa a esa María auxiliadora que acude como ayuda de Jacob en el momento de su huida. Es frecuente que los cristianos también identifiquen a la escalera con el mismo Cristo, nacido de mujer humana y, por tanto, intermediario entre lo celestial y lo terreno. La utilización de este símbolo es propia de la dialéctica redentora, pues el hombre moderno que se considera a sí mismo sacrificador, está profundamente necesitado de la intercesión mariana.

¹⁹¹ Continuando con la retórica de la nobleza, 'timbre' adquiere una doble significación: en un primer nivel «insignia que se coloca encima del escudo de armas» y, por extensión «acción gloriosa o cualidad personal que ensalza o ennoblece» DRAE (Consulta 10/05/2018).

¹⁹² Es decir, a la congregación renovada.

¹⁹³ 'Prevenir': «Significa también preocupar, ganar el ánimo o voluntad de alguno, con algún informe u otra cosa, para tenerle grato y propicio. Latín. *Praeoccupare*» (Aut.).

¹⁹⁴ Conflicto entre Jacob y Esaú, hijos de Isaac, antes de que este último partiese hasta Padán Aram. En su camino tuvo la visión antes descrita en la que reconoce al Dios único como propio. En Gn.

el ilustre Jacob sale obediente
 de su casa a ilustrar nuevas naciones¹⁹⁵.
 45 Cuando va de sus glorias al Oriente
 con el afán que llama a su cuidado
 al primer paso desmayó cansado.

 Hízose tarde; y en el océano
 urna al Sol de cristales prevenía
 50 la verdinegra diosa¹⁹⁶, y aunque en vano
 a parasismos¹⁹⁷ se resiste el día.
 En ya tenues crepúsculos la mano
 con las luces se da la noche fría,
 y ocupando la tierra horror, y noche,
 55 puesto el sol, sale enlutado coche¹⁹⁸.

28: 15 «Mira, estoy contigo, te protegeré dondequiera que vayas y te volveré a traer a esta tierra. No te abandonaré y cumpliré lo que te acabo de decir». Posteriormente utiliza la piedra en la que se recostó como obsequio a Dios y símbolo de la fundación de Bethel, en hebreo ‘casa de Dios’.

¹⁹⁵ El término ‘naciones’ en el Antiguo Testamento hace referencia a las naciones paganas, en contraposición con el pueblo elegido de Israel.

¹⁹⁶ La noche.

¹⁹⁷ ‘Parasismo’: «exaltación extrema de los afectos y pasiones» DRAE (Consulta 11-02-2019).

¹⁹⁸ Se describe poéticamente la lucha entre el día y la noche. No hay que olvidar que Jacob tiene la visión en Bethel, luz y casa de Dios, atributos que serán atribuidos a la propia Virgen. Así, la verdinegra diosa, la noche, hace su aparición en su ‘enlutado coche’. El Sol, Dios, vence a la noche, metáfora del pecado, mediante la dinámica de la redención. Si se interpreta en sentido mitológico, el lector tiene presente a la quadriga liberadora de la Aurora, portadora de la luz, que vence a las tinieblas. De hecho, la misma expresión ‘enlutado coche’ para simbolizar la aparición de la noche es utilizada por Lope en su comedia *La fe rompida*, en Madrid, por Miguel Serrano de Vargas, 1614: «No afee sino tan altiva/ que aunque lo que soy dijera/ en su riqueza cupiera/ porque fue cosa excesiva/ a que también atribuyo, que fue muy corta esa noche / desde su enlutado coche/ hasta que el sol sacó el suyo». Si ahondamos en el contenido teológico, los comentarios de la época a los breviarios nos acercan a la interpretación cristiana del símbolo. Reproduzco el comentario al Himno: «*Aurora lucem pro verbit*, etc. Alúdese aquí en la Aurora sensible, que principia el día, en cuyos primeros pasos se canta este himno, a la soberana y espiritual Aurora del día de la Gracia, que es Cristo; como si se dijera: como ya la Aurora, venciendo a la noche, empieza a traernos la luz; así Cristo, que nos visitó naciendo de lo alto, desterradas las sombras del pecado, y luciendo como aurora mística se nos descubra, y manifiesta todo en el Padre, etc. pues como él mismo nos enseña en el Evangelio, todo el Padre está en el Hijo, y todo el Hijo en el Padre por la inefable comunicación de las divinas personas, que los teólogos llaman circuminsesión» Lahoz, Bonifacio, *Nueva ilustración y exposición de los himnos más frecuentes en el Breviario romano*, en Zaragoza, por Joseph Fort, 1752, pp. 65-66.

Sobre una dura piedra¹⁹⁹ mal tendido,
 doblada la cerviz²⁰⁰, los ojos cierra;
 recatando el misterio aun al sentido
 sola dentro de sí la alma se encierra.

60 Mas, cuando al parecer quedó dormido,
 en la esfera estudió de cielo, y tierra;
 y por no errar un punto en sus liciones
 de la escala²⁰¹ tomó las proporciones.

Pero aquí nuevo empeño: en su grandeza²⁰²

65 fatigado el ingenio, tarde apura
 su cortedad; pues a medir empieza,
 cuando pensó igualar su inmensa altura.

Asentada en la tierra su firmeza
 sostiene la celeste arquitectura:

70 al cielo llega; y le sirviera atlante²⁰³
 si vacilar pudiera un solo instante.

Por ella ya bajaba, ya subía
 con alternado, opuesto movimiento
 el juvenil denuedo²⁰⁴, que creía

75 más que de hombres absorto el pensamiento.

Ser Ángeles tal vez persuadía
 su soberano eximio entendimiento;

¹⁹⁹ Piedra en la que se recuesta Jacob antes de tener la visión.

²⁰⁰ Es decir, humillándose. Es una expresión muy utilizada en la época, sobre todo en la literatura religiosa de marcado carácter didáctico. Ver en Gènevaux, Denis, *Historias selectas sacadas de la Sagrada Escritura de los Padres y de los autores eclesiásticos más clásicos con algunas reflexiones morales*, Madrid, en la Imprenta Real, 1792, p. 123 «Vete a la Campania y aprende como Paulino, insigne siervo de Dios, abandonó todo el fausto de este siglo, para doblar su cerviz al yugo de Jesucristo, y que paz y alegría goza al presente».

²⁰¹ 'Escala': «Lo mismo que escalera; si bien por escala regularmente se halla usada y entendida por los autores, no la que está sentada y fija en alguna parte, sino la portátil, y que se arrima y pone para subir y bajar cuando se quiere» (*Aut.*)

²⁰² El poeta dedica estas estrofas a la topografía.

²⁰³ Utilizado en sentido figurado para hacer referencia a la persona que sirve de fundamento o sostén de algo.

²⁰⁴ 'Denuedo': «Brío, esfuerzo, ardimiento, valor, intrepidez» (*Aut.*).

que en cada mente eximia la luz pura
copia al vivo del Ángel la hermosura²⁰⁵.

80 Restriba²⁰⁶ el numen sabio en la eminencia,
 como en descanso propio²⁰⁷, centro amado:
 y hecha visible en Dios la pura esencia
 de Jesús forma el más cabal traslado:
 que en su serena, amable, real presencia
85 a los que tengan muestra extraño agrado:
 ni puede a los que suben por María
 faltarles de Jesús la Compañía²⁰⁸.

Sabio es el numen, pues de Dios la mente

²⁰⁵ Los glosarios de la época describen pormenorizadamente el símbolo *Ianua Coeli* y su parentesco con la visión de Jacob: «Felice puerta del Cielo, porque por ella entramos a la vida eterna. Vio, según se escribe en el Génesis, el santo patriarca Jacob, el Cielo abierto, y una escalera sobre la tierra, que subía al Cielo, y Ángeles que subían, y bajaban por ella; y en lo alto de ella estaba Dios; y admirado dijo: *Haec est domus Dei, et porta coeli*. Esta es la casa de Dios y puerta del Cielo. Por lo cual se nos da a entender, que la Virgen es puerta celestial, porque nos abrió el cielo, y escala del cielo, pues por ella descendió Dios a humanarse: y aunque esta señora estaba en el suelo, cuanto al cuerpo, estaba en cuanto a la contemplación y meditación en el Cielo. Por los Ángeles que subían, y bajaban, se nos manifiesta como esta celestial reina, envía a Dios Ángeles para el bien nuestro, y a nosotros, para que nos consolemos con sus espirituales entretenimientos. Estar el Señor en lo alto de la escalera, o puerta, que llamó Jacob, fue a darnos a entender, como Jesucristo estuvo en sus entrañas humanado, y en su alma por gracia. La puerta celestial se cerró por la travesura e inobediencia de Eva, pero por María se nos vino a abrir. Quiso Dios que la puerta del paraíso terreno tuviese tres guardas, un Ángel, fuego y una espada aguda por ambas partes: en significación, que el Cielo estaba cerrado; y por la guarda y centinela que estaba en él, que era el Ángel, nos proponía cuanto enemistad se había causado por el pecado de Eva, entre Dios, y el hombre, y entre los Ángeles humildes, y los hombres soberbios. Por la llama, que hacía resistencia a la entrada, es entendida la pena eterna, a que quedó el hombre obligado: por la espada aguda por ambas partes, es significada la justicia divina, que hería, y castigaba alma y cuerpo. Mas la Virgen nuestra señora hizo paces entre Dios, y el hombre, y los Ángeles humildes, y hombres rebeldes: y así quitó la primero cerradura y guarda. Y los Ángeles lo significaron, cuanto en su parto, y nacimiento de su unigénito hijo, cantaron: *Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus*. Gloria a Dios en las alturas, y en la tierra paz a los hombres. Quitó también la cerradura de la pena eterna, ofreciéndonos al Señor, que da gracia, y gloria, y así della decir podemos muy bien: *Mulier gratiosa inveniet gloriam*. Una mujer graciosa hallará la gloria» *Abecedario virginal...*, 1604, pp. 108 r.v.–109 r.

²⁰⁶ Verbo intransitivo. «Estribar o apoyarse con fuerza» DRAE (Consulta: 11-02-2019).

²⁰⁷ Es decir, se encarna.

²⁰⁸ El poeta se sirve de la dilogía para introducir un juego de ingenio a partir de las dos acepciones de la palabra ‘compañía’: en minúscula, la acepción literal y, en mayúscula, la alusión directa a la Orden.

agotó, parto de su luz fecunda²⁰⁹;
90 y convertido en caudalosa fuente
con solo un rayo todo el orbe inunda.
Mas se franquea con mayor corriente
al que en su cercanía amor le funda;
y para que de eximio el nombre cuadre,
95 a bañarles de luz sale de madre²¹⁰.

No sale, no de Madre²¹¹; que copioso
riego de luz en su corriente bebe²¹²
de estos alumnos el afán glorioso,
como del centro un punto no se mueve.
100 En todos el obsequio respetoso
sigue el camino, a quien su asenso²¹³ debe,
y sus seguros rumbos le dirigen
a encontrar la luz con el origen.

Así de sabias luces informado,
105 de Espíritu más noble revertido
todo lo humano en Ángel transformado,
ni rastro tiene ya de los que ha sido,
Ángeles son sin duda, y han llegado
a competir el timbre esclarecido
110 a los celestes coros, que aunque bellos
del cielo bajan, al subir aquellos.

²⁰⁹ Es muy frecuente la identificación entre María y Atenea, nacida directamente de la mente de Zeus y virgen perpetua.

²¹⁰ La expresión ‘salir de madre’ hace referencia a la salida del caudal o desbordamiento de un río.

²¹¹ El alumno utiliza aquí muy elocuentemente las diferentes acepciones de la palabra ‘madre’ para relacionar el caudal, con la Virgen Madre.

²¹² María-arroyo de aguas celestiales: «Lo cual considerando san Bernardo, dijo en un sermón, que María es un arroyo de aguas celestiales, que sube al cielo, es parecido a la escala de Jacob, que subían Ángeles, bajaba; en significación de que nos envía del cielo dones, y gracias, y propone en el cielo las alabanzas que nosotros damos a Dios, por las mercedes recibidas» *Abecedario virginal...*, 1604, p. 134.

²¹³ ‘Assenso’: «Consentimiento que se da a la proposición de otro, aprobándola y confirmándola en fuerza del juicio que se hace a su favor, y del crédito que se le da» (*Aut.*).

A cortejar los que llegan triunfando
 deja el Ángel su esfera luminosa,
 y quisiera lograr, aunque bajando,
 115 la que aquí ganan primacía honrosa²¹⁴.
 Estos suben, en breve emparejando
 al que anhela a esta gloria prodigiosa:
 que al Ángel aun bajar honra le fuera,
 solo para subir esta escalera.
 120 Sean, pues, noble juventud florida,
 eternos a tu dicha parabienes;
 que, en casa de Jesús establecida,
 afianzado el mejor asenso tienes.
 Por la sabia virtud es tu subida,
 125 hasta que el lauro ciña en luz tus sienes:
 y para más aliento a tu osadía
 te convida la escala de María.

Dije.

²¹⁴ Se aprecia la sintaxis latinizante en la utilización del hipérbaton claramente forzado.

Sala y Graells, Félix.

*A María alcázar de Dios humanado*²¹⁵, que nunca flaqueó en el fundamento de su primer ser/ aplaudía el señor don Félix Sala, y Graells, colegial en el Imperial Colegio de Nuestra Señora, y Santiago de Cordellas; dignísimo alumno de las Reales Jesuíticas Escuelas de la Compañía de Jesús de Barcelona, y congregante meritísimo de su eximia congregación. Día 23 de mayo de 1736 — Barcelona : en la imprenta de María Martí viuda, [s.a.].

5 Alternada estación aún no había
el sol al tiempo vario repartido,
ni a la tierra los cielos todavía
dosel de estrellas daban guarnecido,
de la nada en el caos se escondía
el orbe universal desconocido;
cuando rompe Dios tanto parasismo²¹⁶,
y afuera salir quiere de sí mismo²¹⁷.

10 Vivido había el numen soberano
de su ser en la casa eternidades;

²¹⁵ La relación de María con el alcázar surge como traslación metonímica de la figura de María como torre de David, recogida ya en las Letanías: «La torre del alcázar en el que se instaló el rey David cuando conquistó Jerusalén, fue símbolo de su poder y expresión de singular dignidad y hermosura. La invocación a María como torre de David alude a su belleza espiritual, a su firmeza en la fe y a su dignidad de Madre del Mesías» Pérez Pérez, Miguel Ángel, «La simbología de la Inmaculada», en, *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*, Córdoba, Publicaciones Obra Social y Cultural Cajasur, 2004, p. 80.

²¹⁶ Es frecuente la repetición de este sustantivo a largo del todo el *corpus*. Propio de la poética gongorina «Bien es verdad que dicen los doctores / que no es muerto, sino que del estío / le causan parasismos los calores» Góngora, Luis de, *Poesía*, ed. Antonio Carreira, Paris, Sorbonne Université/LABEX OBVIL, 2016, s. p.

²¹⁷ Descripción del estado del mundo antes de la Creación. Se pone de manifiesto el atributo de aseidad de Dios.

mas otra casa²¹⁸ idea de su mano
 en el campo de sus inmensidades:
 que una casa de campo no es profano
 techo, a las de Dios sacras calidades,
 15 cuando allá gustará del damasceno²¹⁹
 después del medio día el aire ameno.

Del fuego pues, que ardía eternamente
 en su pecho, una chispa Dios aceza²²⁰:
 dale un hermoso ser, un ser viviente,
 20 y surte angelical naturaleza.

Por gracia estar aquí el Omnipotente
 determina; mas, ¡ay! Luego se ateza²²¹
 por su culpa el alcázar hospedero,
 y es ya negro tizón, quien fue lucero²²².

25 Hallando infiel, ingrata, mal figura
 el huésped criador esta posada,

²¹⁸ El poema se estructura a partir de la descripción de las tres casas en las que Dios pretende habitar: la corte celestial (estrofas II-IV), el paraíso terrenal (estrofas V-VII) y el vientre de María (estrofas VIII-XVI). Mientras que Dios es rechazado en las dos primeras, María es la única colaboradora en su tarea redentora. Esta estructura recuerda a la planteada por John Milton en *El Paraíso perdido* (1667).

²¹⁹ ‘Campo damasceno’: «lugar donde fue creado el hombre, cerca del valle del Ebrón (*sic*), para ser luego trasladado al paraíso. San Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales*, ed. S. Arzubialde, 1991, p. 22: “después que Adán fue criado en el damasceno campo y puesto en el paraíso terrenal”. Comp. IN. vv. 1245-48: “El primero Adán, del sumo / poder de Dios, fue criado / a su hechura y semejanza / en el damasceno campo”; que ayer eras de deleites / y hoy de angustias”. DOS, v. 554» *Diccionario de los Autos Sacramentales de Calderón*, 2000, p. 71. Ciertamente no se comprende la utilización de esta expresión aquí, pues el poeta está describiendo la caída luciferina (Is. 14, 12-15) y no la creación de Adán.

²²⁰ ‘Acezar’: «Respirar con dificultad, como hacen los perros cuando están fatigados del calor, o cansados de correr, que por otra voz se dice jadear» (*Aut.*).

²²¹ ‘Atezar’: «Teñir a otro el semblante de color negro. Es voz compuesta de la partícula A, y del nombre Tizón, porque este tostado al fuego se pone negro, y comunica su negrura a lo que se le llega» (*Aut.*).

²²² Alude a la caída bíblica de Satanás. Posteriormente hará alusión a la figura de Adán (segunda caída). Estos personajes bíblicos se identifican a menudo con Faetón o Ícaro, frecuentísimos en la poesía de la época, tanto religiosa como profana, para escenificar los peligros de la *vanitas*. María, en cambio, persiste en el imaginario como servidora humilde. Así, la poetiza Dante en la *Divina comedia* «Virgen madre, hija de tu Hijo.../ Mujer eres tan grande y tanto vales, / que quien desea una gracia y no recurre a ti, / quiere que su deseo vuele sin alas» (*Paraíso*, XXXIII).

de ella sale, y maldice tan hechura,
 dejándola de sierpes vil morada²²³;
 y vista en el Empíreo²²⁴ tal rotura
 30 de inmensa contra sí tropa apostada²²⁵,
 a la tierra bajó en que a ver empieza,
 si hallaría en el barro más firmeza.

 Entrase ya en aquel campo argiloso²²⁶
 do alfarero²²⁷ le miró de alta idea:
 35 entre manos ya coge un pan limoso²²⁸,
 en quien el más gentil cuerpo tornea:
 y portándose aún más ingenioso,
 alza el terrón, consigo le carea,
 respira un soplo²²⁹: y en este la más propia
 40 de sí mismo el autor dio inmortal copia.

 Tan perfecto, tan lindo el edificio²³⁰
 quedó, y de gracias tan entapizado,
 que también Dios le toma por hospicio,
 mereciéndosele todo su agrado:
 45 Mas, ¡ay! que de él le saca un maleficio,
 de sí le saca Adán por su pecado,

²²³ El Infierno. «¡ Ya! ¡Al sheol has sido precipitado, a lo más profundo de la fosa!» (Is. 14: 15).

²²⁴ Cielo. No aparece en *Autoridades*, sino la forma ‘impíreo, ea’: «Lo mismo que Empíreo. CERV. Quix. tom. 1. cap. 27. Santa amistad, que con ligeras alas, Tu apariencia, quedándose en el suelo, Entre benditas almas en el Cielo, Subiste alegre a las impíreas salas».

²²⁵ ‘Tropa apostada’: expresión de carácter bélico «en términos militares es poner y avanzar alguna gente o partidas en paraje señalado para alguna operación militar» DRAE, 1726, p. 348.

²²⁶ En *Autoridades* solo se registra ‘arcilloso’, pero el poeta se decanta por la utilización del cultismo.

²²⁷ La imagen del Dios alfarero aparece ya en Je. 18: 6 «¿ Es que no puedo hacer Yo con vosotros, casa de Israel, como este alfarero? —oráculo del Señor—. Como el barro en manos del alfarero, así sois vosotros en mi mano, casa de Israel».

²²⁸ ‘Limoso’: “Cenagoso, pantanoso y lleno de lodo o limo, de cuyo nombre se forma” (*Aut.*).

²²⁹ Recreación fidedigna del pasaje de Gn. 2, 7.

²³⁰ Refiriéndose a Adán.

del muy Alto a la que cubre la sombra.

65 En tal plaza Dios entra a hacerse fuerte²³⁸,
 pabellón encarnado hace del centro,
 fortalécela luego de tal suerte,
 que (más basta decir, que está Dios dentro)
 De este alcázar por eso nada invierte
70 el a todos fatal primer reencuentro;
 pues se ve, que si Dios se lo reserva,
 ya del común estrago le preserva.²³⁹

 A más, si a la Babel luciferina²⁴⁰
 castillo al aire, torreón de viento,
75 si a la frágil de Adán tapia mezquina,
 les da el primer ser Dios tal lucimiento,
 no obstante, que *ab eterno*²⁴¹ lince atina
 su flaco proceder, su caimiento;
 de la que suya vio madre constante
80 ¿manchar dejaría el primer instante?

Tanta no cabe en Dios inconsecuencia,

segundos que dio don Quijote a Sancho Panza”, en Madrid, por Juan de la Cuesta, 1615, s. p. Edición virtual: <https://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/edicion/parte2/portada/default.htm>.

²³⁸ Germán de Constantinopla llamará a la Virgen «sólida muralla», «fortaleza inexpugnable», «trincherá protegida» y «fuerte torre de defensa» San Germán de Constantinopla, «Homilía VI sobre la Dormición», en, *Biblioteca Patrística*, Ciudad Nueva, Madrid, 2001, p. 126.

²³⁹ Utilización de términos del mismo campo léxico para resaltar la virginidad de María. Estos *topoi* virginales proceden de Ez. 4: 1-3 «Tú, hijo de hombre: toma un adobe y ponlo delante de ti. Graba en él una ciudad: Jerusalén. Pon en torno a ella como un asedio, edifica una torre de asalto, eleva un terraplén, pon campamentos contra ella y sitúa arietes a su alrededor. Toma una placa de hierro y ponla como muro de defensa entre ti y la ciudad. Dirige entonces tu rostro hacia ella y la verás cercada; tú la habrás cercado. Es una señal para la casa de Israel» y de Ct., 4: 12 «Huerto cerrado eres, hermana mía, esposa, huerto cerrado, fuente sellada».

²⁴⁰ ‘Babel’ en Gn., 11, paradigma de soberbia junto con Eva. De este modo la describe Rodríguez, Cristóbal, *Bibliotheca universal de la polygraphia española*, en Madrid, por Antonio Marín, 1738, s. p. «[...] y cuanto fue don de la Altísima Providencia, fue castigo la variedad de idiomas, y pena de la más luciferina soberbia, en el intento de competir alturas con el cielo, una inútil fábrica de elevado artificio de la tierra [...]».

²⁴¹ Idea de la prefiguración mariana en la mente de Creador, aclarada por Duns Scoto en *III Sententiarum*, dist. 3, q. 1. en respuesta a las tesis maculistas. Es una constante a lo largo de todo el poemario.

que arrancar a María una gran parte
queriendo, para dar perfecta esencia
a un todo el mayor, cual teándrico ensarte,
85 permitiese su exacta providencia,
a María viciase infernal arte:
pues que nunca podría obra tan buena²⁴²
trabar tan firme en deleznable arena²⁴³.

Ni la del Hijo Dios sabiduría
90 parece, que de tal se acreditará,
si la que para sí casa en María
ella se edificó, tan mal fundará;
y corta (errada ya la simetría
del cimiento) en ingenio se mostrara:
95 pues tirar bien la zanja es lo primero
en el sabio vigilante ingeniero²⁴⁴.

María es pues de Dios fortín estable²⁴⁵,
y Dios gobernador, que le pertrecha,
fortín a todo el orco²⁴⁶ incontrastable,
100 en quien tiro mortal nunca abrió brecha:
a la estigia culebra intrasminable²⁴⁷

²⁴² María como obra de arte.

²⁴³ María-tierra. Remito a nota 182.

²⁴⁴ Dios hacedor: ingeniero y albañil. Remito a nota 20.

²⁴⁵ «Es preciso advertir a este propósito que la única arma de la Virgen es su integridad total. En cuanto la Inmaculada es capaz de resistir todos los asaltos del dragón antiguo. Su confianza descansa en Dios y se expresa por medio de la oración. A este sentido simbólico de María combatiente y vencedora con las únicas armas de la pureza y de la oración se refieren todos los apelativos simbólicos relativos a su victoria, como la torre de David, torre de marfil de las últimas letanías lauretanas. La misma expresión Reina del santísimo rosario se refiere a la noción de lucha contra las potencias enemigas. Se puede decir que el mensaje de Fátima resume toda esta corriente» Fiores, Stefano de (dir.), *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1988, pp. 1864.

²⁴⁶ ‘Infierno’ pues es uso poético «se llama también el infierno, tomado de un río, que fingían los poetas haber en aquel lugar. Es voz poética” (*Aut.*).

²⁴⁷ ‘Deidad intrasminable’: la palabra ‘intrasminable’ no queda registrada ni en *Autoridades* ni en CORDE. Sin embargo, tenemos constancia de la aparición del adjetivo ‘minable’ en el *Manual de Artillería* de Luis Collado (1592). Entendemos, por tanto, ‘intrasminable’ como no susceptible de ser minada «Se llama también el artificio subterráneo que se hace y labra en los sitios de las plazas,

le formó la deidad, que se le estrecha:
y si a sus muros falta terraplano,
está por todas partes de Dios lleno.

105 Mas si alguna, no obstante, acometerle
con osado furor, choque alevoso
hueste enemiga quisiera, y empecerle
su intacto fundamento por el foso;
arrestados estáis a defenderle²⁴⁸,
110 dejándole más fuerte, y gracioso,
los que siempre caváis en su vallado
con pluma veloz, y no hierro pesado.

Y entonces, vive Dios, desde esta torre
dijera yo con voz más alentada,
115 mariano escuadrón²⁴⁹, ca socorre
a la hermosa de Dios plaza sitiada:
al arma, al arma pronto, al muro corre,
y sea arma frecuente la granada,
que aquí nos arma a todos muy guerreros
120 el eximio de granada²⁵⁰ granaderos.

Y cuando ya más armas no tuviera,
o las fuerzas, y el aliento en la muralla

poniendo al fin de él una recámara llena de pólvora atacada, para que dándola fuego, arruine las fortificaciones de la plaza» (*Aut.*).

²⁴⁸ El alumno utiliza el poema como arenga para sus propios compañeros. La escritura es un arma para la defensa del privilegio mariano. De hecho, al final del poema se alienta a los correligionarios incluso a derramar su sangre en pos de la defensa del dogma.

²⁴⁹ Describiendo la figura de la esposa en Ct., 6: 10 «¿Quién es ésa que se asoma como el alba, / hermosa como la luna, / brillante como el sol, / terrible como escuadrones / en orden de combate?». Las imágenes bélicas están en consonancia carácter épico de la poesía inmaculista.

²⁵⁰ Puede hacer referencia a Francisco Suárez, jesuita granadino, que con la mariología contenida en *De Verbo Incarnato* (1590), comentario a las quaestiones 1-26 de la *tertia pars* de la *Suma Teológica*, en la que trata de solventar la polémica sobre la concepción. Asimismo, mediante el recurso morfosintáctico de la derivación ‘granada-granaderos’, el poeta se refiere al auditorio como auténticos ‘granaderos’, portadores de las explosivas granadas. Además, Covarrubias un significado connotativo a la granada «La granada puede ser símbolo de una República cuyos moradores están muy conformes, y adunados, y está adornada con corona, que significa dominio, e imperio, porque la granada está coronada con una corona de puntas» NTLLE, fol. 38v.

reprochando el ataque yo perdiera;
todavía un ardid mi fiel pecho halla:
125 de mis venas la sangre pues vertiera
hasta hacer rebosar toda la valla,
por ver si de mi vida en los raudales
anegaba enemigos tan mortales.

Canté.

Ut. Hippolytus Despujol. Soc. Jesu, Rector Collegii Cordellensis.

Die 5. Maii 1736. Imprimatur. De Amigant et Olzina Vic. Gen. et Offic.

Die 7. Maii 1736. Imprimatur. Santtos Regens.

²⁵¹ Vidal de Lorca y Villena, Melchor. ?, p. t. s. XVIII – Ciudad de México (México), 18.VI.1789. Gobernador de Nuevo León, de Nuevo Santander y de Nicaragua.

De ilustre familia de militares, sirvió en distintos grados y empleos en España hasta que fue nombrado gobernador de Nicaragua en 1756, pasando a América. Durante su mandato, continuaron las incursiones hacia el interior de la gobernación de los indios miskitos y zambos, siempre ayudados por los ingleses. Allí sirvió hasta 1759, cuando abandona el cargo debido a un juicio de residencia al que es sometido.

Poco después, en 1761, fue nombrado nuevamente gobernador de Nicaragua, haciendo diversas visitas para comprobar el estado de las defensas de Nicaragua, como la que hace en 1762 al Castillo de la Inmaculada. En este año, y en el curso de la Guerra de los Siete Años entre España y Gran Bretaña, se produce la invasión de Nicaragua por el río San Juan.

En 1766 Vidal abandona el gobierno de Nicaragua.

Cuando se encontraba en Guatemala recibió el nombramiento como gobernador de Nuevo León a finales de 1772, aunque no se hace oficialmente cargo del mismo hasta julio de 1773, sustituyendo a Francisco de Echegaray. Su nombramiento se debió en gran medida al hecho de ser un protegido y seguidor de las reformas de José de Gálvez. Impulsó el beneficio económico de las minas de la Iguana y Vallecillo.

Levantó informes sobre el estado y situación de las casas en Linares. El 10 de febrero de 1775 inició una visita general a los pueblos de su gobernación que concluyó el 11 de mayo. Estableció diversas milicias en los principales enclaves. Fruto de su buen hacer fue su ascenso al grado de coronel de manos del virrey Bucareli en 1776.

Estableció el moderno sistema de correos en Nuevo León mediante Reglamento de septiembre de 1774, según el cual todo aquel que despachara correo de forma individual, y no usando los medios ofrecidos por los funcionarios reales, estaría sujeto a multa, e incluso a cárcel si reincidía. Llevó a cabo gran cantidad de obras en las principales ciudades y pueblos de su gobernación, entre las que destacan las de la cárcel de Monterrey y su Casa Real. Construyó otras cárceles en Pesquería Grande, Salinas, Vallecillo y Pilón.

Repobló zonas extensas en Cadereyta y Río Blanco.

En 1777 fue elevada de rango la villa de Linares, que se convirtió en ciudad, y fue creado el obispado del reino de Nuevo León. Promovió la higiene pública y censó a la población de Nuevo León con vistas a posteriores reformas.

Militarmente buscó la mejora de las defensas de la gobernación, para la que instruyó diversas órdenes tendentes a aumentar la presencia militar en diversos presidios, y creando otros, como el de Lampazos.

La erección de este presidio se debió al aumento de la actividad bélica de los indios provenientes de Texas, que ya habían organizado incursiones sangrientas en diversas zonas de Nuevo Santander y Nuevo León.

Fue nombrado receptor de alcabalas en 1777 y juez provincial de la Santa Hermandad. Dejó el gobierno de Nuevo León en 1781. Participó en la Ciudad de México en una serie de importantes reuniones convocadas por el virrey Bernardo de Gálvez, que comenzaron el 28 de agosto de 1786, en las que se tomaron decisiones de orden militar para toda la frontera norte del virreinato. En estas juntas participaron varios exgobernadores. Fue comisionado como gobernador de Nuevo Santander el 23 de diciembre de 1788, cargo que ostentó hasta el 18 de junio de 1789.

Casó con Francisca Martínez Pinzón, con la que tuvo varios hijos.

*Al maravilloso epílogo de la gracia, y omnipotencia*²⁵², *María Inmaculada, en su primer instante, trasladado su culto al nuevo Templo de Belén* / celebra el señor don Melchor de Vidal, y de Lorca, colegial en el Imperial Colegio de Nuestra Señora y Santiago de Cordellas, y alumno de las Reales Escuelas de Barcelona. Día 6 de junio de 1729 — Barcelona: En la imprenta de María Martí viuda.

Callen de Menfis²⁵³ bárbaros portentos:
ni celebre la dórica estructura
de Dédalo²⁵⁴, o Apeles²⁵⁵ instrumentos,
echando el colofón²⁵⁶ a la hermosura:
5 ya no griten del bronce los acentos
los prodigios de antigua arquitectura.

Información extraída del Diccionario Biográfico de la Real Academia de la Historia:
<http://dbe.rah.es/biografias/54363/melchor-vidal-de-lorca-y-villena>

²⁵² Desde el título, la figura de María aparece contenida en una metáfora libresca, asociada a los nombres ‘epílogo’ y ‘gracia’. Si entendemos el primero como «[...] resumen y concurrencia de muchas cosas a un tiempo» (*Aut.*), María es el conjunto de gracias, culmen y superación de todas las maravillas terrenales que aparecen a lo largo del poema.

²⁵³ Es la primera capital de Egipto a la que se alude en varios textos bíblicos. En Is. 19: 1-25 se menciona a la ciudad egipcia a propósito de Etiopía y se caricaturizan sus prácticas sagradas. Se habla de ella como ‘Nof’. Tanto esta como Soán serán vencidas por la ‘Ciudad del Sol’ de Is. 19: 18. Podríamos aventurar un símil entre la Ciudad del Sol y la Virgen, aunque desconocemos si el poeta era consciente de ello o solo introduce a Menfis como símbolo de magnanimidad, basándose en el epigrama de Marcial «*Barbara pyramidum sileat miracula Memphis*», *Epigramas, Libro de los espectáculos*, I, 1:1.

²⁵⁴ Personificación del artista, arquitecto, escultor e inventor. Platón le atribuye la autoría de las estatuas animadas que describe en el *Menón*. Véase Grimal, *Diccionario de mitología...*, 1997, p. 129; García Gual, Carlos, *Diccionario de mitos*, Madrid, Siglo XXI de España, 2003, p. 104.

²⁵⁵ Famoso pintor de la Antigüedad. Lugar común en la poesía del Renacimiento y siglos posteriores. Juan de Aranda explica cómo se traslada el episodio recogido en La tabla de Apeles de Plinio a la visión cristiana del mundo: «Dios en esta universalidad de cosas, como en un desplegado lienzo, o espaciosa tabla, extendió las sutiles líneas de sus admirables obras, por las cuales se puede llegar casi al elevado punto de su alta investigación, porque no hay juicio tan feroz, o tan férreo, que volviendo los ojos a la fábrica de esa celestial esfera, no afirme el conocimiento de Dios, pintor y artífice de este delineado mundo. Y así como se conocen por la uña el león, y por las líneas Apeles, y Protógenes, así por el orden de las cosas menores podemos colegir, y nos es lícito conocer la grandeza de Dios» *Lugares comunes de conceptos, dichos y sentencias en diversas materias*, en Madrid, por Juan de la Cuesta, 1613, p. 9.

²⁵⁶ En relación con el nombre ‘epílogo’ que intitula la composición.

Callen. No: clamen²⁵⁷, para ser vencido
de otro mayor aplauso su estampido²⁵⁸.

Del efesino templo de Diana
10 ni el humo quede ya en, que fue exhalado,
de pirámides ni aún la sombra vana,
ni el polvo del Coloso derribado:
cante victorias ya la nada ufana
de Babilonia el muro conquistado,
15 y de sí el mausoleo sepultura
sea, humo, sombra, polvo y nada pura²⁵⁹.

Si la Antigüedad toda remozaba
ninguna maravilla extrañaría
de aquellas siete, que antes celebraba²⁶⁰:
20 por octava²⁶¹ a este templo²⁶² clamaría.
En este lance²⁶³ bien necesitaba,
al querer yo²⁶⁴ expresar su mayoría,
para que aquesta octava más luciese,

²⁵⁷ La repetición de las formas imperativas ‘callar’, ‘gritar’ y ‘clamar’ aporta una gran fuerza expresiva.

²⁵⁸ Comienza la concatenación de elementos confrontados con la figura virginal que se erige como triunfante, ‘epílogo’ y ‘colofón’ de todas las gracias.

²⁵⁹ Degradación de inspiración gongorina y tassiana «en tierra, en humo, en polvo, en sombra, en nada». Para rastrear la historia del tópico, confrontar Laguna Mariscal, Gabriel, «En tierra, en humo, en polvo, en sombra, en nada»: historia de un tópico literario (I)», *Anuario de Estudios Filológicos*, XXII, 1999, pp. 197-213.

²⁶⁰ Es muy frecuente en la época utilizar la imagen de las siete maravillas del mundo antiguo, que circulaban desde el Medievo en la obra de Juan de Mandevilla —entre otras—, a manera de loa o panegírico. Así lo hace el Fénix en su comedia *La octava maravilla* (1618), escrita con motivo de la construcción del Escorial.

²⁶¹ ‘Octava maravilla’: «Fábrica suntuosa y majestuosa. Díjose con alusión a las siete fábricas especiales, que con este nombre celebraron los Antiguos. Latín. *Maximum miraculum*» (Aut.).

²⁶² «Determinado Dios de componerse con el hombre, y de hacer paces con él, fabrica de su mano un excelente templo, que fue la santísima Virgen nuestra Señora, para que allí se careen Dios y el hombre, allí se den las manos, y se den abrazo estrecho de paz, y para que en ese mismo templo el Verbo divino se despose con nuestra humana naturaleza» Vega, Diego de, *Paraíso de la gloria de los santos*, en Barcelona, en la Imprenta de Gabriel Graells y Giraldo, 1604, p. 73.

²⁶³ El poeta se autorreferencia justificando la necesidad de la octava anterior en la que enumera las maravillas.

²⁶⁴ Aparición explícita del yo poético.

que cada octava maravilla fuese.

25 De Diana es el templo, o de la luna
en lleno de esplendores luminosa,
y en esta de Belén *felice* cuna²⁶⁵
llamarse puede de los partos diosa;
ya la palma le dio por gran fortuna,
30 cuando a luz salió, mansión frondosa,
y con envidia del celeste polo,
en sus brazos se vio nacer Apolo²⁶⁶.

Ya no extraño el conjunto portentoso
que en este sacro templo se ha hermanado:
35 vemos, que se traslada²⁶⁷ aquí el Coloso,
de Apolo efigie, niño agigantado;
ventura que el espacio es anchuroso
para tanto prodigio duplicado;
aunque por ser más raro este conjunto
40 se reduce el Coloso a un solo punto.

Mas expliquemos más este portento²⁶⁸:
el sol divino no solo en figura
sino en realidad, su regio asiento
aquí traslada²⁶⁹ para más anchura.
45 Es en vez de color su lucimiento
de su palacio espléndida pintura,
y cuando el sol a su palacio dora
labra también la casa de la Aurora²⁷⁰.

²⁶⁵ El sintagma '*felice* cuna' entendido como buen lugar de nacimiento.

²⁶⁶ Cristo.

²⁶⁷ Traslado del culto al templo de Belén.

²⁶⁸ Es evidente el carácter didáctico que se percibe en la sintaxis, muy cercana a la prosa.

²⁶⁹ Alude al contexto colegial: el culto de María se traslada al templo de Belén, al igual que Dios se traslada al vientre de María, su templo.

²⁷⁰ El Sol, Dios, ilumina a María y establece aquí su casa.

50 De la Aurora brillante²⁷¹, que es María,
 a quien para aumentar más los portentos,
 en sus hijos memnones²⁷² la armonía
 resuena, y pura luz son los concentos²⁷³.
 Ella ríe²⁷⁴ con gracia²⁷⁵ de alegría,
 y más luces respiran sus alientos.
 55 Es el Divino Sol quien introduce
 la música, que suena, cuanto luce.

 Clarín de luces²⁷⁶ suena allá en el polo²⁷⁷
 músico el astro, que esplendor respira;
 ni es mucho, por ser Febo el mesmo Apolo,
 60 que puro resplandor pulse su lira.
 Nunca el monarca quiere cantar solo:
 luz al Parnaso, y el ardor inspira:
 y a cuantos astros por el cielo rondan
 manda que congregados²⁷⁸ les respondan.

 65 De Febo pues al orden obedientes²⁷⁹

²⁷¹ Aparece aquí el primer tópico petrarquista del poema: María es luz, recibe la luz del propio Febo y la traslada a los demás astros.

²⁷² Comparación de los alumnos con Memnón: «Hijo de la Aurora y de Titono fue Memnón, quien tuvo como hermano de los mismos padres a Ematión, según dice Apolodoro, en el libro III (12, 4), y Hesíodo en la Teogonía (984-5): Para Titono parió Eos a Memnón, de bronceínea coraza, rey de los etíopes, y al soberano Ematión» Conti, Natale, *Mitología*, Ed. Rosa M^a Iglesias Montiel y M^a Consuelo Álvarez Morán, Murcia, Universidad de Murcia, 2006, p. 401.

²⁷³ ‘Concento’: «canto acordado y armonioso de diversas voces» DRAE (Consulta: 15/02/2019). La rima consonante *concento-portento* es una de las combinaciones recomendadas en el *Arte Poética* de Rengifo, 1759, p. 276.

²⁷⁴ Es un tópico petrarquista de la *religio amoris*, frecuente en este tipo de poesía.

²⁷⁵ Dilogía del vocablo ‘gracia’ con el que se refiere por un lado al causante de la risa y, por otro, a la gracia divina por la que el Padre la preserva del pecado original.

²⁷⁶ Imagen épica. Suena el clarín, anunciador de la victoria, antes de que esta se produzca.

²⁷⁷ El poema se traslada automáticamente al mundo celestial. La imagen que se proyecta en estas octavas es la del cielo ptolemaico, no porque se creyera en su existencia, sino porque se presta a la expresión poética ‘Polo’: «Cualquiera de los dos extremos del ex de la esfera. Llámense así por significación famosa los de la esfera celeste, sobre que se mueve la máquina de los Cielos: y se nombran también polos del mundo, considerando los puntos que en la tierra corresponden a ellos. Latín. *Polus*» (Aut.).

²⁷⁸ Alusión a la congregación.

²⁷⁹ Descripción de la fiesta celestial.

estos eximios astros²⁸⁰ se juntaron:
y a sus brillos sonoros, elocuentes
feudo de luz al alba consagraron:
vocales luces, voces tan lucientes²⁸¹,
70 para darlas a luz las estamparon;
y en caracteres²⁸², que sus rayos doran
no caben los borrones, que desdoran.

Y aunque quien ha movido este contento
fue el Sol Divino, que empezó la fiesta,
75 es del alba María el lucimiento,
cuando él en su cénit se manifiesta,
más misterio se añade al sacramento.
¿Qué tan retrograda novedad es esta?
¿Después del Sol la Aurora resplandece?
80 ¿Al medio día el día aún amanece?

Sí, que es eterno día tan dichoso;
y aunque goza él lleno de esplendores,
más los rayos, que el Sol²⁸³ vibra fogoso
del alba los despuntan los albores.
85 Y al lucimiento lo hace delicioso:
deja la luz, y templá los ardores,
y cuando tanta fiesta solemniza
la luz que purifica, la eterniza.

El Sol, la Luna, aurora, y mucha estrella
90 hacen plausible el día de por junto,

²⁸⁰ Se utiliza una metáfora para equiparar a los ‘eximios astros’ con los alumnos que participan en la celebración, pues son ellos los que imprimen son composiciones. Se describe en siguiente verso: «para darlas a luz las estamparon». No hay que olvidar que en el Barroco «la creación ficcional se produce, en cierto modo, como si fuera un difícil parto intelectual» Ehrlicher, Hanno, «Sobre la inconclusión del Quijote de 1605», *Criticón*, 96, 2006, p.54.

²⁸¹ Juego de ingenio basado en el trasvase de atributos.

²⁸² Es decir, letras.

²⁸³ Es muy común la catasterización de los dioses. Al poeta le es muy útil el uso de la mitología, pues para que la religión se convierta en materia ‘poetizable’ debe tener algo de mítico.

tanto planeta en simetría bella
son de tantos portentos el conjunto,
y sombra todos juntos son de aquella²⁸⁴,
que al cielo epilogó en su primer punto.

95

Si tanta luz es sombra a su retrato,
ved cuál será su original ornato.

Dije.

²⁸⁴ Los cielos admiran a María, que supera todas sus gracias. Con todo, la voz poética presenta a la Virgen como octava maravilla terrenal. Además, los cuerpos celestes personificados muestran hacia ella una actitud de admiración, propia del amante de la poesía petrarquista.

Sallés i de Suñer, Ignacio

Al Paraíso de deleites, la Inmaculada siempre Virgen María que franquea sus amenidades a los de nuevo admitidos en su eximia congregación mariana / aplaude el señor Ignacio Sallés y de Suñer, colegial en el Imperial Seminario de Nuestra Señora y Santiago de Cordellas, congregante de la misma congregación, y dignísimo alumno de las Reales Escuelas de la Compañía de Jesús de Barcelona. En el colegio de Belén de la Compañía de Jesús, día 21 de diciembre de 1724 — Barcelona : en la imprenta de Rafael Figueró, en la Boria [s.a.].

¿Qué fragancias respiran hoy las flores?

¿Qué delicias el cielo nos ofrece²⁸⁵?

¿Hoy el alba renueva resplandores?

¿Hoy en los prados flora reverdece²⁸⁶?

5 Ya voy a registrar tantos primores.

Mas, ¿qué? El pasmo mis ansias entorpece;

que aquel alfanje²⁸⁷, que de lejos miro²⁸⁸,

centellea una llama a cada giro.

Dentro de mi fantasía retirado,

10 así a mis solas iba discurriendo,

cuando hurtó la atención a mi cuidado

²⁸⁵ Estas dos primeras preguntas retóricas nos acercan a la temática del poema: la imbricación entre el cielo y la Tierra que María hace viable. Es frecuente que las dos realidades se encuentren en una ‘amigable’ pugna.

²⁸⁶ El poema comienza con una serie de personificaciones, ‘flores’, ‘cielo’, ‘alba’, que sitúan al lector en un *locus amoenus*.

²⁸⁷ ‘Alfanje’: «Especie de espada ancha y corva, que tiene corte solo por un lado, y remata en punta, y solo hiere de cuchillada». La aparición del alfanje remite al episodio en el que Judith corta la cabeza a Holofernes con esta arma (Jdt. 13: 6). Las comparaciones entre las dos figuras han sido una constante en la tradición católica dadas las similitudes entre la bendición de Ozías «Bendita tú, de parte del Dios altísimo, hija, por encima de todas las mujeres de la tierra, y bendito Dios, que creó los cielo y la tierra» (Jdt. 13, 18) y la de Santa Isabel «Bendita tú entre las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre» (Lc. 1: 42).

²⁸⁸ Gran presencia de la subordinación en todo el poemario.

cierta armonía, que según entiendo,
 trasládome del orbe al otro lado,
 allá bien lejos del mundano estruendo.

15 Vime en un nicho de celeste esfera,
 o en un retrete²⁸⁹ de la primavera.

No puede concebir mi entendimiento
 El júbilo, que a el alma poseía:
 todo²⁹⁰ era suavidad, todo contento,

20 todo en placeres dulce simetría,
 todo luz, todo flor, todo portento²⁹¹:
 más, más delicias, más, y más había²⁹².
 Tan sin envidia en colmo tantos bienes
 de juntarse se daban parabienes.

25 Todo en vergeles deshojado el mayo,
 en estrellas desecho el firmamento,
 bebía los fulgores rayo a rayo,
 ambrosías respiraba a cada aliento.

30 Era de luces cada flor ensayo,
 era de flores cada luz aumento²⁹³:
 eran en leal contrato de primores
 las flores astros, y los astros flores²⁹⁴.

En Argos²⁹⁵ transformose mi cuidado,

²⁸⁹ La Virgen es retrete de la primavera donde están almacenadas todas las virtudes. ‘Retrete’: «Cuarto pequeño en la casa o habitación, destinado para retirarse» (*Aut.*).

²⁹⁰ Obsérvese la anáfora que concatena los atributos del sujeto ‘todo’, así como la reduplicación del adverbio ‘más’ que enfatiza la perplejidad del individuo ante tal escena.

²⁹¹ La voz poética expresa una necesidad de orden y armonía en el universo, enmarcando su discurso en un ambiente bucólico. Esta simetría solo puede ser otorgada por María.

²⁹² Esta repetición de carácter infantiloides es muestra de la poca calidad literaria del poema.

²⁹³ Quiasmo.

²⁹⁴ Los dos últimos versos de la presente estrofa reafirman nuestra interpretación: María es el nexo de unión entre el cielo y la tierra, el “contrato de primores”. La voz poética lo expresa en el símil “las flores [como] astros, los astros [como] flores”.

²⁹⁵ Aparece aquí una imagen cuasi mística de elevación, materializada en la figura de Argos. La diosa Juno, después de la muerte del Argos, el pastor, a manos de Mercurio, le convierte en pavo y

35 para mirar lo mismo que veía;
 el pensamiento sobre sí elevado,
 ni el cielo de la tierra discernía:
 tan conjuntos los vi; tan hermanado
 el uno con lo otro descubría.
 En tal floresta, o pensil²⁹⁶ hemisferio²⁹⁷
 40 de cada planta desfruté un misterio.

 Eran un taraceado de belleza
 con gala de los cielos el jacinto²⁹⁸,
 vestida la azucena²⁹⁹ de pureza,
 y el clavel³⁰⁰ de matices laberinto.
 45 Mostraba en su rubor mayor nobleza
 encogida la rosa³⁰¹ en su recinto.

le añade multitud de ojos a sus plumas. Para ver la descripción de Baltasar de Vitoria en el Teatro de los dioses de la gentilidad, remito a nota 60. Por extensión, si trasladamos la imagen al mensaje cristiano, es María la que eleva el espíritu humano, otorgando al hombre la posibilidad de ver ‘más allá’ del mundo terrenal.

²⁹⁶ ‘Pensil’: «Rigurosamente significa el jardín, que está como suspenso o colgado en el aire, como se dice estaban los que Semíramis formó en Babilonia. Hoy se extiende a significar cualquier jardín delicioso. Díjose pensil, porque está como pendiendo» (Aut.).

²⁹⁷ La imagen del ‘pensil hemisferio’ simboliza el papel mediador de la Virgen, jardín colgante, nexos de unión entre el mundo terrenal y el celestial.

²⁹⁸ Comienza una enumeración de las flores bíblicas para enunciar las virtudes de María. La Virgen es comparado con el jacinto por tres razones: la primera, «en tiempo nublado se oscurece, y en tiempo sereno y tranquilo se muestra muy resplandeciente y muestra una manera de alegría que consuela a quienes la miran»; la segunda, «que es bueno contra el tosig, veneno y pestilentes aires»; la tercera «da grande fortaleza a los miembros y nervios humanos» *Abecedario virginal...*, 1604, p. 90.

²⁹⁹ «El lirio, o la azucena, es sinónimo de blancura, y en consecuencia, de pureza, inocencia y virginidad» Chevalier, *Diccionario de los símbolos*, p. 651.

³⁰⁰ Entre otras interpretaciones, «amor vivo y puro» Pillard-Verneuil, Maurice, *Diccionario de símbolos, emblemas, atributos y alegorías*, Barcelona, Ediciones Obelisco, 1998, p. 57.

³⁰¹ Es común en la tradición iconográfica mariana del barroco la representación de Virgen como rosa mística: «la rosa es bien la copa que recoge la sangre de Cristo, bien la transfiguración de las gotas de esta sangre, o bien el símbolo de las llagas de Cristo» Mardones Bravo, Camila, «Pasiflora mística. Análisis iconológico de una pintura barroca de la Virgen de la Merced», *Aisthesis*, 52, versión online, s.p. Florilegios de la época ejemplifican el porqué de la relación de forma cabalística: «la tercera letra es R, y demuestra, que María es comparada al rosal, y así de ella se entienden comúnmente las palabras del sabio, que dicen: *Quasi plantatio rosae in Hiericho*. [...] En el cual Jericó o iglesia militante, se ha María como rosal, o rosa, que procede del rosal. Dicen los filósofos que la rosa es fría en las hojas, y la semilla es de calidad caliente. Lo segundo, que recibe en sí el rocío del cielo. Lo tercero, que mientras más se trata, y manija, se siente más su olor. Lo cuarto, que nace entre espinas, y ella no tiene espinas. Todo lo cual le viene a propósito a esta señora» *Abecedario virginal...*, 1604, pp. 68-69.

Entre el confuso vulgo de las flores
las maravillas eran las menores.

50 La mirra³⁰² destilaba suavidades,
el fruto de la palma era el trofeo,
el cedro³⁰³ remozaba eternidades,
creciendo mucho más con el deseo.
Mas como eran cifra las verdades,
el no alcanzarlas era más recreo;
55 que entonces toda el alma discurría
toda la amenidad, que no entendía.

El centro del jardín era una planta,
que no es de los mortales conocida.
Extrañé su nobleza; y era tanta,
60 que era del mismo Empíreo pretendida:
era vitualla de la Ciudad Santa,
pues la llamaban árbol de la vida;
y dando por fruto inmortalidades,
servía con su copa³⁰⁴ a las deidades.

65 En contorno del muro inaccesible,
que esas preciosidades encerraba,
iba de ronda un culebrón horrible³⁰⁵,
que al huerto de las Gracias³⁰⁶ asechaba:
era buscar resquicio al imposible,
70 y hollada³⁰⁷ su altivez, aun porfiaba.
Cierto, a no ser tan fiera su arrogancia,

³⁰² Relacionada con María dado el carácter preciadísimo de su bálsamo.

³⁰³ Símbolo de la virginidad de María «Por el cedro es entendida la virginidad de María, a Dios agradable y muy olorosa como el cedro» *Abecedario virginal...*, 1604, p. 202.

³⁰⁴ Es decir, con su cima. Juega aquí con las diferentes acepciones del vocablo.

³⁰⁵ El pecado.

³⁰⁶ En el texto en mayúscula. Es posible que el poeta tuviera en mente el óleo de «Las tres Gracias». Las hijas de Júpiter son símbolos de fertilidad y otorgadoras de gracias, en el cuadro están presentes las flores en forma de guirnalda y Cupido derrama agua a raudales con una cornucopia.

³⁰⁷ ‘Hollada’: «Translaticamente vale abatir, ajar y humillar. Latín. *Conculcare*» (Aut.).

tuviera al ser pisado más jactancia.

De la mina de líquidos cristales
se desprendían perlas sutilmente³⁰⁸.
75 El árbol³⁰⁹ vegetaba³¹⁰ a sus raudales,
y doraba a los frutos su corriente.
Entrañada en la tierra, minerales
de flores fecundaba, y transparente,
robando la librea³¹¹ al Paraíso,
80 era en sus aguas cada flor narciso.

Dividida después en cuatro brazos³¹²,
amaneció allá lejos en el mundo:
venció imposibles, y rompió embarazos,
para ostentar con gracia lo fecundo.
85 En sus meandros, e intrincados lazos
se aseguraba el cauce en lo profundo.
Y al orbe, que en borrascas naufragaba.
al librarlo de riesgos, lo inundaba.

En aquel prado absortos mis sentidos,
90 el céfiro de voces mensajero
entrose de repente en los oídos,
impelido de un genio placentero:
no extrañes, dijo, bienes tan crecidos;

³⁰⁸ El Espíritu Santo es el agua que purifica.

³⁰⁹ Remite al episodio de Génesis 2, 8-10.

³¹⁰ 'Vegetar': «Dicho de una planta: Germinar, nutrirse, crecer y aumentarse» DRAE (Consulta: 18/02/2019).

³¹¹ 'Librea': «El vestuario uniforme que los reyes, grandes, títulos y caballeros dan respectivamente a sus guardias, pajes, y a los criados de escalera abajo, el cual debe ser de los colores de las armas de quien le da. Suélese hacer bordada, o guarnecida con franjas de varias labores. Cov. dice se llamó Librea, por los muchos privilegios y libertades que gozan los que sirven a los reyes» (*Aut.*)

³¹² Los ríos son cauces por donde discurre la gracia del Espíritu Santo: «Dicho río se dividía en cuatro brazos. Uno de los cuales, llamado Pisón, rodeaba la tierra de Havila “donde hay oro”. El otro río, Gihón, rodeaba la tierra de Etiopía; y el Tigris y el Éufrates proveían de agua a toda Mesopotamia (Génesis 2: 10-13). La corriente de agua viva era una fuente refrescante para toda la tierra» Bouter, Hugo, *Paraíso recuperado*, p. 20. El río es el cauce de agua por el que discurre la gracia del Espíritu.

95 es este el Paraíso verdadero;
 y si el otro fue tierra arruinada³¹³,
 es este tierra en cielo mejorada.

 ¡Oh empeño de los cielos! ¡Oh María!
 Ahora entiendo tan profundo arcano,
 porque el cielo con tanta simpatía
100 intentaba a la tierra dar la mano³¹⁴:
 bellos extremos cada extremo hacía,
 para formar un todo soberano.
 ¿Qué mucho de los dos seas empeño,
 si fuiste de los dos el desempeño?

105 Ni es mucho que con bellas expresiones
 sean las flores un emblema mudo³¹⁵;
 que al explicar marianas perfecciones,
 respetoso el silencio, es más agudo.
 No obstante admiro el ver en pretensiones
110 de ajenas plantas al jardín; y dudo,
 si avaro más delicias apetece,
 o si prodigo todas las ofrece.

 Es, que a vosotros, juventud florida,
 que a la belleza misma sois decoro,
115 la madre de vivientes os convida
 a ser en su vergel pimpollos de oro³¹⁶;
 y os ingiere en el árbol de la vida,

³¹³ Vuelve a hacer referencia a los dos rechazos que sufre Dios: el primero, por parte de Satanás y las huestes celestiales; el segundo, proveniente de Adán y Eva.

³¹⁴ «La tensión del cielo hacia la tierra es acaso uno de los motivos favoritos de un gran número de poetas cristianos. Coinciden muchos de ellos en señalar una auténtica sorpresa: el hecho de que, al encarnarse Dios y asumir la condición humana, está en la tierra Dios mismo y, con él, el Empíreo» Eichmann Oerli, Andrés, «Evocaciones celestes en el Cancionero mariano de Charcas», *Entre cielos e infiernos: memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco*, 2010, pp. 331-336, p. 334. Persiste la imagen medieval de que los astros (en la visión cristiana los coros angélicos) influyen en la vida terrenal.

³¹⁵ Esto es, emblema sin descripción.

³¹⁶ ‘Pimpollo’: «El vástago o tallo nuevo que echa la planta» (*Aut.*).

120 que del jardín mariano es el tesoro;
de esa estirpe la ilustre descendencia
la nobleza os vincula por herencia.

 Vivid felices, jóvenes dichosos,
 del Paraíso injertos mortales,
 mellizos de Jesús los más graciosos,
 que adoptaron los pechos virginales:
125 y pues es vuestra Madre (¡oh venturosos!)
 la reina de los coros celestiales,
 al cielo, que excedéis en favores,
 podéis dar gracias, y prestarle honores.

Dije.

Ut. Carolus Copons Soc. Iesu.

6. Decembris 1724. Imprimatur. De Cortada Vic. Gen. et Off.

Imprimatur. Corral Regente.

Bolaños y Mendoza, Pedro Alonso Carlos de.

Canción real a la noble, y sabia congregación eximia felizmente renovada en los congregantes nuevamente alistados bajo la soberana protección de María Santísima / Díjola don Pedro Alonso Carlos de Bolaños y Mendoza, alumno de la misma congregación, y Escuelas de la Compañía de Jesús a 11 de noviembre de 1703 — Con licencia. Barcelona: por Josep Llopis, a la Plaza del Ángel.

Pare ya el pensamiento,
 ligera exhalación, rayo animado,
 y pues mella³¹⁷ mi pecho otro cuidado,
 en mi lira resuena otro concento.

5 Téngase Apolo allá su lucimiento,
 esmaltando las sienes
 con lo que, oh Dafne, lauros le previenes³¹⁸.

Solo la que entre flores siempre mora
 deidad, y flor de las deidades Flora³¹⁹,

10 dé a mi plectro, o lira sonora
 para nuevos asuntos nueva rosa.

³¹⁷ ‘Mellar’: «Metafóricamente significa denigrar o deslustrar alguna cosa no material: como mellar la honra, el crédito, etc.» (Aut.).

³¹⁸ La interpretación alegórico-religiosa del mito de Apolo y Dafne aparece por primer vez, según he podido documentar, en el *Ovide moralisé* (1328), tratado de mitología medieval. Así, es posible relacionar a Cristo con Apolo, y a Dafne con la Virgen María: «Apolo: Jesús: hijo de Dios, luz del mundo, conocedor de todas las ciencias, puede curar enfermos y resucitar a los muertos (como Apolo el dios de la medicina) (vv.3221-3231). Dafne: la Virgen María: siempre virgen, es el laurel siempre verde con el cual Jesús se corona, es decir se cubre con el cuerpo de la que ha sido su madre (vv.3238-3247)» Castro Jiménez, María Dolores, «Presencia de un mito ovidiano: Apolo y Dafne en la literatura española de la Edad Media y el Renacimiento», *Cuadernos de Filología Clásica*, 24, 1990, p. 18.

³¹⁹ La primera versión del mito de Flora la encontramos en los *Fastos* de Ovidio, en los que se la relaciona con la ninfa Cloris. Posteriormente se la ha considerado «madre de la primavera, potencia vegetal de que preside todo lo que florece, por lo que se utilizó como alegoría de la felicidad y de la esperanza». Confrontar López Terrada, María José, «El mundo vegetal en la mitología clásica y su representación artística», *Ars Longa*, 14-15, 2005-2006, pp. 27-44, p. 41. En este poema, la voz poética la identifica con María, pues al igual que esta en su encuentro con Céfito (el Espíritu Santo) derrama flores, María es dispensadora de dones y gracias. Remito a la nota 169.

Ceda a mi noble objeto
Pancaya³²⁰ de sus Tempes³²¹ lo apacible,
ceda el Hidaspes³²² su verdor plausible,
15 y sus fragrantas pompas el Himeto³²³.
A impulsos más ocultos del respeto
el mayo floreciente
arrolle tanto lienzo diferente³²⁴,
la primavera enjague los pinceles,
20 doble el abril la lleve a los vergeles,
que al verse a breve estancia reducidos
serán alma del alma los sentidos.

En la región más pura³²⁵,
que calienta el planeta luminoso,
25 logra su sitio cerco esplendoroso
que nunca vio al nadir³²⁶ la faz oscura.
Con la que forma vaga contextura
del aura circuido
no de bastarda sombra es invadido:
30 allí corre el favonio³²⁷ lisonjero,

³²⁰ «Otro templo muy famoso había en Arabia, dedicado al Sol, en la ciudad de Pancaya, en la cual dice Virgilio, que nace mucho incienso. *Totaque thuriferis Panchaia pinguis arenis*. A este gran templo llamaban los antiguos la ara del Sol» Vitoria, Baltasar de, *Segunda parte del teatro de los dioses de la gentilidad*, Barcelona, en la imprenta de Juan Piferrer, 1722, p. 517.

³²¹ Plural de ‘tempe’. Alusión al valle del Tempe, en Tesalia (Grecia).

³²² Río citado por Virgilio en sus *Geórgicas*. «Hidaspes es un río de India, que descende con fuerza hacia la Sirte de Saronis. Antes se llamaba Indo, pero cambio de nombre por esta razón» Plutarco, *Vidas de los diez oradores. Sobre la astucia de los animales. Sobre los ríos*, Akal, Madrid, 2005, p. 177.

³²³ Monte emparentado con la diosa Diana.

³²⁴ La voz poética hace uso de la écfrasis.

³²⁵ Es decir, María. A continuación hablará de los cuatro elementos que conforman la composición del mundo terrenal (aire, tierra, agua y fuego) a base de metonimias.

³²⁶ ‘Nadir’: «Dos puntos nos responden en el cielo, opuestos el uno al otro. El primero fingimos encima de nuestra cabeza, y ese se llama cénit. El otro viene a ajustarse a nuestros antípodas, y a este llaman nadir. El uno, y otro nombres son árabes» NTLLE, p. 119. La figura que el poeta introduce aquí es magistral, pues utiliza el fenómeno físico del nadir para referirse a la típica luna arqueada que se representa a los pies de María, pues cuando la luna está en el nadir, esta se encuentra a nuestros pies.

³²⁷ ‘Favonio’: «El viento que viene del verdadero poniente, que por lo más común se llama céfiro. Los poetas suelen usar mucho del nombre favonio. Latín. *Favonius*. HUERT. Plin. lib. 18. cap.

allí se explaya el céfiro³²⁸ ligero;
ni retarda a aquel, ni a este le empereza
mucho escollo de luz en que tropieza.

La margen, que maciza
35 el terso jaspe³²⁹, y pórvido robusto,
duraciones apuesta al más adusto
diente voraz, que siglos eterniza.
A trechos por el lienzo se desliza
bella vistosa trama³³⁰,
40 do la gala del mayo se derrama.
Arde esparcida en orla de alelís
muchu preciosa guija³³¹ de rubíes,
que en rubio engaste oponen con desdoro³³²
a asaltos de esplendor escudos de oro³³³.

45 Sus cuadros interiores
con repetido giro los guarnece
arroyo caudaloso³³⁴, que humedece
la vegetable alfombra de las flores.
Armonioso escuadrón de ruseñores³³⁵,

25. Entre la bruma y el Equinóccio a 45. días empieza el viento Favónio el tiempo del verano. ESQUIL.
Rim. Cart. 2.

No corre viento ya sino favonio» (*Aut.*).

³²⁸ Remito a nota 169.

³²⁹ «Si los antiguos atribuían al jaspe verde la virtud de acarrear beneficios a los que lo estimaban, esta alabanza con toda propiedad, se debe atribuir a María, ya que ella misma nos dice en el libro de los Proverbios (cap. VIII): Yo amo a los que me aman, y los que de mañana vienen a visitarme, me hallarán; esto es, serán colmados de beneficios» Navás, Longino, 1904, p. 222.

³³⁰ La voz poética inserta una clásica imagen petrarquista: los dientes, los rubíes o el rubio —estos dos últimos enunciados de forma metonímica.

³³¹ 'Guija': «La piedra pelada, que se cría ordinariamente en las riberas de los ríos o arroyos» (*Aut.*). Enunciado por Góngora en el *Polifemo* «De los nudos, con esto, más suaves / los dulces dos amantes desatados / por duras guijas, por espinas graves / solicitan el mar con pies alados» Góngora, Luis de, *Fábula de Polifemo y Galatea*, ed. Alexander A. Parker, Madrid, Cátedra, 1993, p.154, Estrofa 60.

³³² 'Desdoro': «Mancha, nota, deslustre, menoscabo en la opinión, estimación o fama» (*Aut.*).

³³³ Es apreciable el carácter épico de la retórica.

³³⁴ Remito a nota 213.

³³⁵ Referido a los alumnos.

50 que todo es voz, y pluma,
 quiebro de plata bebe en blanca espuma;
 cuando el Sol mismo, al fecundar el prado
 los líquidos raudales, deslumbrado,
 de su cristal aprende en el espejo
55 cuan hermoso cegar es un reflejo³³⁶.

 Del céfiro impelida,
 en cada verde copa³³⁷ se ve ufano
 de esmeraldas ondear un oceano³³⁸,
 que al viento anega en tempestad lucida.
60 En piélagos floridos sumergida
 la vista³³⁹ resbalara,
 si de la vista asida no quedara.
 Luciente amenidad, precioso suelo,
 do en hermoso baldón del mismo cielo,
65 es cada fruta, en troncos de alabastro³⁴⁰,
 de ramas de zafir pendiente un astro.

 Con viviente armonía
 formando más vistosa taracea
 cuanta flor en el prado centellea
70 a Febo le compite mucho día.
 Del clavel, y la rosa la porfía,
 con ambición gallarda,

³³⁶ Parece que el poeta contrahace a lo divino la descripción de los campos Elíseos, motivo común en la poesía de la época. Son «antítesis de los infiernos, [...] símbolo del paraíso, al cual acceden los justos después de la muerte» Chevalier, *Diccionario de los símbolos*, p. 243.

³³⁷ Refiriéndose a la cima del árbol. Véase nota 305, poema 102.

³³⁸ Se mantiene sin tilde en pos de la conservación de la rima.

³³⁹ Presencia explícita de los sentidos.

³⁴⁰ En vaso de alabastro se sirve el medicinal ungüento de Cristo: «La Virgen es comparada con el alabastro, de quien dice san Isidoro, que conserva muy bien dentro de sí, los preciosos y odoríferos ungüentos que en él se ponen; y que por eso la Magdalena cuando fue a ungir a Jesucristo, llevó aquel precioso ungüento en un vaso de alabastro [...] al cual la Virgen es asimilada por la incorrupción, sin la cual no fue digna de tener dentro de sí el precioso ungüento del paraíso» *Abecedario virginal...*, 1604, p. 176.

75 haciendo que esta luzga, y el otro arda,
 en llamas de hojas, copian en su hoguera,
 partido todo un signo de la esfera;
 siendo de las demás lucir conciso
 cada cual abreviar un Paraíso.

80 Este huerto cerrado³⁴¹,
 que rompiendo sus lindes al deseo,
 es del divino Apeles sabio empleo,
 y del Argos azul primer cuidado:
 este, en cuyas entrañas del arado
 el hierro no hizo mella,
 ni impresa se vio en el bastarda huella,
85 solo en tosco buril³⁴², basta pintura
 llega a ser de María sombra oscura,
 que al ave más caudal templó el desmayo
 interpuesta a la luz de tanto rayo.

90 Con fuerte ventajosa,
 noble congregación, entre esplendores
 logran tus hijos todos el ser flores
 de este hermoso vergel, mansión dichosa.
 De su sellada fuente³⁴³ caudalosa
 bebiendo las corrientes,
95 (afrentas del cristal resplandecientes).
 Son de vario matiz pompa esmaltada,
 que en hojas de dotrina desfrutada,
 si en otoños fructíferos florece,
 en floridos abriles otoñece.

³⁴¹ Remito a nota 240.

³⁴² «Su uso en el cobre destaca en las calcografías, usadas en grabados, por lo que, frente a la pluma, imagen de la escritura, el buril se convierte en emblema del diseño y las artes gráficas» Garrido Berlanga, María Ángeles, *La obra poética de Enrique Vaca de Alfaro. Edición y estudio de la lira de Melpómene*, Universidad de Sevilla, Tesis doctoral, 2016, p. 402.

³⁴³ Remito a nota 213.

100 Gózate pues mil veces
 congregación eximia, pues tu gloria
 puede en las que recibe nuevas creces
 sobrevivir del tiempo a la memoria,
 blandiendo eterna palma
105 cuantos hoy te consagran toda el alma.

Calderó, Miquel de

Canción real a la sabia y noble congregación eximia felizmente renovada en los congregantes nuevamente alistados bajo la protección de María Santísima / díjola don Miguel de Calderó — Barcelona : por Rafael Figueró, 1699.

Con esforzado juvenil aliento,
a impulsos de mi ardor, a las regiones
del Parnaso³⁴⁴ subí, de horror exento,
que suele amedrentar los corazones,
5 y en la armonía,
que Hipocrene³⁴⁵ en raudales
desata en sus corrientes los cristales,
sin fuerza, sin violencia
hálleme arrebatado su eminencia.

10 En la cumbre eminente de aquel monte
con gallarda, y vistosa bizarría,
con más dichoso aliento que Faetonte³⁴⁶,
un águila imperial vi³⁴⁷, que a porfía

³⁴⁴ El motivo del Parnaso es un elemento vertebrador de la mayoría de certámenes poéticos como símbolo de la fama. En este poema, Calderó utiliza fuentes clásicas y expresa la alabanza mariana de forma alegórica. El monte de la fama ya aparece en otras composiciones del poemario, pero siempre en confrontación con los montes bíblicos. Confrontar notas 132, 136 y 137.

³⁴⁵ «Hallándose el caballo Pegaso en Helicón, en las proximidades del bosque sagrado de las musas, al dar con sus cascos contra una roca, hizo brotar del suelo un manantial, al que se dio el nombre de Hipocrene, la “Fuente del Caballo”. A su alrededor, las musas se reunían para cantar y bailar, y se decía que su agua favorecía la inspiración poética. Pausanias ubica también en Trecén otra “Fuente del Caballo”, que debía asimismo su origen a Pegaso» Macías, Luis Fernando y Velásquez, Miriam, *Glosario de referencias léxicas y culturales en la obra de León de Greiff*, EAFIT, Medellín, 2007, p. 296.

³⁴⁶ Remito a notas 168 y 176.

³⁴⁷ ‘Águila imperial’: «Es pues el águila reina de las aves, en símbolo y significación de que María es reina del cielo, y de la tierra [...] Para lo cual es de advertir, que Aristóteles en un libro que hace del régimen de los Príncipes, dice, que los reyes han de tener muchas condiciones, las cuales tuvo la Virgen como reina, y princesa, las cuales pone también Egidio Romano, en el libro primero, cap. 8.

elevaba su vuelo
 15 a la esfera luciente,
 del Sol a la región resplandeciente,
 desplegando sus plumas
 por montes de esplendor, y esferas sumas.

 Miraba alrededor³⁴⁸ escuadronados,
 20 con más valor que fuerzas sus hijuelos,
 que de ejemplos alentados,
 querían igualar aquellos vuelos³⁴⁹.
 Dichosa competencia
 anhelar con porfía
 25 a los rayos del Sol con bastardía,
 en quienes primer vuelo
 es desplegar sus plumas hacia el cielo.

 Alentados así aquellos rayos,
 sin miedo de ser Ícaros³⁵⁰ vencidos,
 30 a beber se esforzaban sin desmayos
 de Febo los cambiantes³⁵¹ más lucidos;
 que espíritus bastardos

Una pues es el que el rey sea divino, y semidios, significando la liberalidad que conviene que haya en los príncipes, imitando a Dios, que es sumamente liberal, y magnífico» *Abecedario virginal...*, 1604, pp. 53-54.

³⁴⁸ En el texto, 'al rededor'.

³⁴⁹ Los estudiantes pretenden igualar las virtudes de María, lo que el poeta traslada a la metáfora del águila y sus hijuelos.

³⁵⁰ Hijo de Dédalo. Los rayos de María son templados, no abrasadores. Es de sobra conocido el mito de Ícaro, aunque conviene citar la descripción de algún compendio. Así, para salir del encierro de Minos «juntó cantidad de cera, y plumas, e hizo unas alas para sí, y otras para su hijo Ícaro: y industriándole primero el padre al hijo, de cómo había de hacer su vuelo, echáronse a volar desde la torre, adonde estaban encerrados, y el viejo, como más cuerdo fuese volando poco a poco con sus alas, y con las de la buena fortuna, que le ayudó, y así se puso en salvo. Ícaro como más mozo, y menos entendido, comenzó a levantar en alto su vuelo, y hacer puntos a una y otra parte, y vino a levantarse tanto, que el Sol con su calor derritió la cera de las alas, y se cayeron tanto las plumas, y el volaba con alguna dificultad para arriba, voló con ligereza para abajo» Vitoria, Baltasar de, *Primera parte del teatro de los dioses de la gentilidad*, en Valencia, por Bernardo Nogués, 1646, pp. 693-694. En este caso, la voz poética utiliza una estructura más sutil para expresar la dinámica de la redención que estructura el poemario.

³⁵¹ 'Cambiante': «El reflejo que vuelve hacia afuera en la luz que recibe el metal bruñido, el agua, u otro cuerpo lucidísimo, cuya superficie es lisa, y por eso parece la escupe o arroja afuera» (*Aut.*).

no llegan al desnudo
de grandeza, que nunca alcanzó el miedo,
35 sí bazarría ufana,
que si emprende imposibles, los allana.

Llevado así el numen soberano
(eximia congregación) tus acciones
simbolizadas vi; más son en vano
40 tan débiles, tan cortas expresiones
de tus heroicos hechos,
siendo mayor portento
al verlo ejecutado en tu ardimiento;
que tan bastas figuras,
45 son solamente sombras, no pinturas.

Elevado tu vuelo a sumas glorias
de nuevo escuadrón seguir anhela,
que si bien poco experto en tus vitorias,
de triunfos colmará después tu escuela.
50 Alienta tus esfuerzos
anima tu osadía,
guiándole a más alta jerarquía.
haz que hoy con tus desvelos
de águilas se examinen los polluelos.

55 Del Sol más luminoso en los cambiantes
agota un mineral de resplandores,
gozando puras luces, más constantes,
que ni un punto eclipsaron sus candores.
Extraña bazarría,
60 gozar influjos puros³⁵²,

³⁵² Se observa aquí como el poeta se hace eco de la tradición alegórica neoplatónica de la luz. Como ejemplo, el pensamiento de Grosseteste: el universo está formado por «un único flujo de energía luminosa que es fuente al mismo tiempo, de la belleza y del Ser. Al respecto, se distingue el enfoque de carácter emanatista, ya que de la luz proceden por rarefacciones y condensaciones progresivas, las

más fijos, más lucidos, más seguros,
que de Febo los rayos
sujetos de un eclipse a los desmayos.

65 En estos tiernos hijos, que hoy alientas
cual águila caudal, a hechos mayores,
tus glorias, tus hazañas acrecientes,
eternizando en ellos tus honores.

Con tan dichosa suerte,
con tan noble ardimiento,
70 que, trepando tus vuelos por el viento,
al grande Jove puedes
llevar multiplicados Ganimedes³⁵³.

Date, pues, merecidos parabienes,
(congregación eximia) y tus campeones
75 coronen de laureles hoy sus sienes,
esmaltando el honor de tus blasones;
pues hoy Fénix³⁵⁴ renaces
con singular portento
en este escuadrón tierno, que a tu aliento
80 blasona en tus vitorias
al punto de tu honor, y de tus glorias.

esferas astrales y las zonas naturales de los elementos y, por consiguiente, los matices infinitos del color y los volúmenes geométricos mecánicos de las cosas» Arbeláez, Lucrecia, «Consideraciones estéticas sobre la metafísica de la luz y el color», *Revista de Filosofía*, 78, 2014, 3, pp. 82-98, p. 85.

³⁵³ Remite al rapto de Ganimedes por el águila de Zeus. El *contrafactum* sería el siguiente: Zeus-Dios; águila-María y Ganimedes-los estudiantes.

³⁵⁴ Su asociación con el fénix proviene de la rareza de la naturaleza de ambos: «ese título se le dio por el privilegio singularísimo de madre y juntamente virgen: y por eso fue su vida estampa el fénix de quien cantaron los poetas: *veneris sola aversatur amores*. No lo niego: pero digo, se le dio por lo raro también de su propia concepción. Porque en el fénix se consideran dos maravillas. Una la concepción activa, y otra la pasiva. En la activa se dice, que se concibe sin padre; y en esto es estampa viva de nuestra Virgen, que sin obra de varón fue madre. En la pasiva está la maravilla en ser concebido sin padre, ni padre fuera de sí mismo. Y en esto fue como nuestra misma Virgen niña en su propia concepción» Espejo, Luis de, *Corona de doce estrellas ideada en doce sermones que consagran a la serenísima reina de los Ángeles en el dulce misterio de su Inmaculada Concepción*, Córdoba, Imprenta Hispano-Latina del Colegio de Nuestra Señora de la Asunción por Pedro Ximénez, s. a., p. 94.

Descallar y Dezbach, Cayetano.

Canción real, con que celebra la admirable anunciación de la emperatriz de cielo, y tierra María, en las fiestas, que le consagra su noble Congregación / don Cayetano

Descallar y Dezbach, alumno de las escuelas de la Compañía de Jesús, y congregante de la misma congregación. En el templo de Nuestra Señora de Belén de la Compañía de Jesús, a 1 de mayo de 1702 — Barcelona: por Rafael Figueró.

Pueblen de aire la región vacía³⁵⁵
 los repetidos ecos de mi acento,
 con cuerdas de oro suene el instrumento
 consonancias de métrica armonía:
 5 pero no de Talía³⁵⁶
 la inspiración sonora
 se invoque, cuando raya nueva Aurora³⁵⁷
 que del Febo más justo, y más divino
 el influjo despide peregrino,
 10 de cuya luz ardiente
 el fuego baje, y mi temor aliente,
 cuando en empeño tanto
 del anuncio³⁵⁸ mayor las glorias canto.

Comenzaba del año la carrera,
 15 ya el invierno paró con sus rigores,
 y al despojado campo de verdores

³⁵⁵ El Empíreo. Las alusiones a esta región suelen ser variadas a lo largo del poemario. Es llamada ‘región del viento’, ‘región más pura’ o ‘región resplandeciente’.

³⁵⁶ Sorprendentemente, Talía es la musa que González de Salas, editor de Quevedo, utiliza para agrupar de forma póstuma, sus poemas burlescos.

³⁵⁷ Se identifica a María con la nueva Aurora y a Cristo con Febo, que es el sol naciente. Esta relación se encuentra ya en los autos calderonianos. Confrontar Calderón de la Barca, Pedro, *La piel de Gedeón*, ed. Ana Armendáriz, Universidad de Navarra-Pamplona, Edition Reichenberger-Kassel, 1998, p. 139.

³⁵⁸ Referido a la Anunciación de la Virgen María.

otra vez le vistió la primavera³⁵⁹:
cuando de la alta esfera
con ligereza suma
20 espíritu con voz, Ángel con pluma
a Nazaret partió con el desvelo
de encontrar en su tierra el mejor cielo.

Llega, y viendo³⁶⁰ a María,
por quien respira el sol, el alba, el día,
25 la inteligencia aguda
con esta cortés³⁶¹ salva la saluda.
Ave llena de gracia, nuevo oriente
del resplandor más puro, y más sagrado:
ave hermoso prodigio³⁶², fiel traslado
30 de la mano de Dios omnipotente;
de tu luz transparente
pretende el hijo eterno
a los hombres nacer infante tierno,
para que vea el mundo en feliz suerte
35 abrir los cielos, y cerrar la muerte.

Solo en ti planta hermosa
el orbe espera su encarnada rosa³⁶³,
porque sea tributo
de la más bella flor el mejor fruto.
40 Aquí, turbado el corazón amante,
zozobrando entre dudas se miraba
esta Virgen feliz, cuando escuchaba

³⁵⁹ De nuevo aparece la identificación de María con la Primavera. Ver poema 128.

³⁶⁰ Se aprecia la predilección por los verbos que aluden a los sentidos, en consonancia con el método de la composición de lugar.

³⁶¹ Apreciamos el sentido épico incluso en el modo de presentar la declamación del Ángel con el sintagma ‘cortés salva’: María es la emperatriz y el Ángel el mensajero de la Corte Celestial que acude al mundo terrenal en embajada itinerante, simulando las relaciones diplomáticas medievales.

³⁶² ‘*Rara avis*’, tópico horaciano (*Sermones*, 2, 2, 26).

³⁶³ En el contexto de la poesía mariana, la flor representa a las virtudes del alma. Remito a nota 301.

la voz del mensajero más constante.

Demúdose el semblante
45 oyendo la embajada,
en que Madre de Dios era anunciada,
y en dulce suspensión, mudo respeto,
confiriendo las dudas al decreto,
cuando allanarlas piensa
50 en sí misma se queda más suspensa,
pues del Ángel sucinto
cada voz era un nuevo laberinto.

¿Cómo puede ser, Ángel, le replica,
que a mi intacta pureza a un tiempo cuadre
55 la verdad de ser virgen, y ser madre,
si la humana razón lo falsifica?³⁶⁴

El enigma me explica
que tanto se me esconde;
y el paraninfo sacro³⁶⁵ le responde:
60 nada por imposible resiste
al Espíritu Santo que te asiste,
presto con sus favores
serenará tus dudas, y temores.

Que quien tuyo se nombra
65 sabrá darte su luz bajo tu sombra.
En tanto honor la reina sin segunda
solo el nombre de esclava recibía,
cuya humildad más alta la subía,
cuanto más se humillaba de profunda:
70 bien es que se confunda
en su misma jactancia

³⁶⁴ Es inusual la inclusión del parlamento de la Virgen en primera persona.

³⁶⁵ Con el sentido de «Anunciador de una felicidad» DRAE (Consulta 12/03/2019).

la infiel primera bárbara arrogancia,
 incline la cerviz³⁶⁶, bese la planta
 de la deidad que al cielo se levanta
 75 pues le teje corona
 su divina humildad, que la pregona
 contra Astaroth³⁶⁷ estrella,
 contra el ciego Luzbel³⁶⁸ clara luz bella.

Oh dichosa humildad³⁶⁹, pues a tu imperio
 80 tan amante el Empíreo se conforma,
 que es tu *fiat* el lazo con que forma
 aquel ñudo³⁷⁰ sutil del gran misterio:
 ya feliz hemisferio³⁷¹
 en tu zafir³⁷² brillante
 85 lograrás otro Sol³⁷³ nuevo flamante,
 cuyo arrebol al punto que amanece,

³⁶⁶ 'Inclinar la cerviz': «Deponer uno el orgullo, altivez o presunción, ya sea voluntaria, ya forzosamente» Sbarbi, José María, *Diccionario de refranes, adagios, proverbios, modismos, locuciones y frases proverbiales de la lengua española*, 1922, acceso online: <http://www.martinezdecarnero.com>, s. p.

³⁶⁷ 'Astaroth': «El gran duque infernal. Es el nombre otorgad a un varón por la encarnación de una poderosa demonio de nombre Astoreth. Es archiduque del Occidente del Infierno. Se le representa coronado, desnudo, enclenque y sosteniendo una víbora en la mano izquierda y cabalgando en un dragón. Ve el pasado, el presente y el porvenir; detecta los deseos secretos y concede protección. Ama platicar acerca de la gran caída de los Ángeles y dice haber sido castigado injustamente, asegurando que un día recuperará su lugar en el Cielo» Garibay, Ernesto, *Diccionario de demonios y conceptos afines*, Lectorum, Ciudad de México, 2005, p. 37. En el *Flos Sanctorum*, Alonso de Villegas describe la lucha entre san Bartolomé y Astaroth. Confrontar Villegas, Alonso de, *Flos Sanctorum*, Barcelona, por la viuda Piferrer, s. a., p. 582.

³⁶⁸ Hace referencia a su ceguera espiritual.

³⁶⁹ Alabanza alegórica de la virtud de forma metonímica.

³⁷⁰ María desata el ñudo que ató Eva, rodea al mundo con un nuevo lazo 'vivificador'. Es una imagen presente las historias marianas de la época: «El ñudo de la inobediencia de Eva, dice Ireneo, fue desecho por la obediencia de María, porque lo que ligó la virgen Eva, por su incredulidad, desató con su fe la Virgen María» Castro, Melchor, *Historia de la Virgen María, madre de Dios y sus excelencias*, En Alcalá, en casa de Justo Sánchez Crespo, s.a., p. 447.

³⁷¹ Utiliza la palabra 'hemisferio' para referirse a la unión entre el mundo lunar y sublunar que María hace posible.

³⁷² Variante de 'zafiro'. Era uno de los materiales con lo que estaban fabricados los doce asientos de la ciudad santa.

³⁷³ Cristo.

del abismo las sombras desvanece.

Celebren el contento
hombres, Ángeles, mundo y firmamento;

90 pues concibe María
 la luz, el sol, la paz y la alegría.

 Así la libertad el cielo labra
a los hombres mostrando afición tierna,
y así el Padre del que es Palabra eterna
95 quiso cumplir al mundo su palabra;
 para que el cielo se abra

 por medios encontrados
 al delito³⁷⁴, que puso los candados;
pues si por Eva Adán bebió el veneno,
100 la Ave al contrario fue contraveneno;

 Si hubo allá resistencia,
 ya María renueva la obediencia³⁷⁵,
 viniendo a ser destierro
 la primera virtud del primer yerro.

105 No pases adelante canción mía,
Cierre el labio la voz dentro del pecho,
 pues tu corto caudal es el estrecho
 deste mar³⁷⁶ dilatado de María:

 cese ya tu osadía,
110 porque al discurso errante,
que, en sus mismos elogios naufragante,
 tomar puerto procura,
 el silencio ha de ser tabla segura.

³⁷⁴ Parece haber leído a Ireneo, o una síntesis de su obra, pues resume toda su doctrina mariana: Eva, con su delito, es la responsable de la caída de la humanidad; la obediencia de la Virgen María restituye la salud al linaje humano. Para una explicación teológica de dicha doctrina, confrontar Orbe, Antonio, «La Virgen María abogada de la virgen Eva», *Gregorianum*, 63, 1982, pp. 453-506, p. 475.

³⁷⁵ Segunda virtud referenciada en el poema, precedida por la humildad.

³⁷⁶ María-mar. Remito a nota 185.

Dije.

Ut. Ignatius March Soc. Iesu, Rect. Col. Cordel.

Romaguera V. G. et Off.

El arcoíris. Poema heroico: aplaude a María Santísima, que desde el primer instante de su concepción inmaculada fue el arco de paz entre Dios y los hombres / díjolo en las solemnes fiestas de la eximia congregación y mariana escuela el señor don Antonio de Córdoba y de Heredia, colegial del Imperial Colegio de Nuestra Señora, y Santiago de Cordellas, alumno de la misma escuela y congregación. Día 27 de mayo de 1744
— Barcelona : en la Imprenta de los herederos de Juan Pablo Martí.

Gobernaba la ley del apetito,
y la senda del mal era el camino,
que el hombre frecuentaba tan sin timo,
que la más noble acción era un delito;
5 todo el verdor marchito
de aquella primer gracia, que tenía,
cuando el globo terrestre Dios hacía;
y en mayor confusión, que cuando oscura
era la nada la mejor criatura:
10 tanto fue la altivez del hombre vano,
que quiso contra Dios lidiar tirano,
y en bárbaro desprecio hacer la guerra
Dios contra el hombre, contra Dios la tierra.

La llama, que encendió del fuego impuro³⁷⁷,
15 prendida en todas partes dominaba,
y tan alta subió, que amenazaba
quemar del firmamento el alto muro:
aunque estaba seguro
el supremo monarca omnipotente,
20 viendo el orgullo de la humana gente,
y el fuego más voraz tan encendido,
usó un medio, del hombre no advertido;

³⁷⁷ Alude a la corrupción de la humanidad.

soltó los diques a un diluvio de agua,
que apagó de una vez toda la fragua:
25 quedó un inmenso mar³⁷⁸, en donde el fuego
no pudo como tal lograr sosiego.

Ya el Empíreo miraba hundido al mundo,
que en desecha tormenta zozobraba
todo el género humano, que ya estaba
30 con muy pocos alientos moribundo;
cuando al ver tan profundo
al hombre, que algún día, reparada
la pérdida fatal de esta jornada,
haría al mismo Dios buscar la alianza,
35 de su remedio dio, cierra esperanza:
reservó del diluvio a un leal amigo³⁷⁹,
que de todas las causas fue testigo;
hizo pactos con él, (detente lengua),
que parece, que a Dios esto le es mengua.

40 Mas no te olvides, no, vuelve memoria,
dilo lengua mil veces, no repares,
que del pasado mal quitas azares,
y de aquí viene a Dios crecida gloria:
no pierde la victoria
45 quien concede unos pactos ventajosos,
y más, siendo a los dos los más honrosos.

³⁷⁸ María-mar. Remito a nota 185.

³⁷⁹ La figura de Noé guarda concomitancias con María, en tanto que es arquetipo de justicia, perfección y mediación entre Dios y los hombres. Asimismo, queda patente su capacidad regeneradora. Según el GDEB, «[...] se convirtió en ministro de reconciliación entre Dios y el hombre pecador. Gracias a él, el género humano no pereció totalmente, sino que una porción escogida, un resto, sobrevivió y pobló de nuevo la tierra. [...] Se origina un nuevo comienzo histórico, y como había sido el caso de la creación de la primera pareja (Gn. 1: 28), también ahora Dios bendice a Noé, padre de la nueva humanidad, como rey de la creación. Pero a diferencia del mundo armónico y pacífico de los orígenes (1: 29), en la creación existirá una lucha constante entre los animales y los hombres (9: 3-6)» GDEB, 2013, P. 631.

Un pacto, (dijo Dios), un pacto mío³⁸⁰,
que eterna la amistad en él confío;
un arco he de poner, que aunque flechado
50 de escudo ha de servir; cuando yo airado,
si quisiera vengar algún delito,
el perdón en el arco lea escrito.

Esta prenda³⁸¹, y señal, que en mil colores
aunque quieran pintarla, siempre queda
55 mucho rayo que ver en media rueda,
mil nuevas cualidades, mil primores;
en todos los temores
el iris ha de ser, que en blanda³⁸² calma,
desterrado el pesar, aquiete el alma:
60 cuantas veces miraré su luz bella,
el cielo depondrá toda querella,
y entre Dios mediadora, y entre el Hombre
(todo el cielo a esta voz, todo se asombre),
la indignación de Dios será un amago,
65 feliz serenidad, temiendo estrago.

Iris celeste, aquí, sí que quisiera,

³⁸⁰ El poeta introduce la *sermocinatio*, lo que aporta expresividad al poema y aumenta su carga persuasiva.

³⁸¹ El arcoíris se convierte en la ‘prenda’ que Dios entrega a los hombres. Es, claramente, una estrategia literaria procedente de la literatura cortesana. Sobre este asunto confrontar Casanueva Reyes, Loreto, «Prendas de vestir y prendas de amor en la literatura cortesana», *Revista Historias del Orbis Terrarum*, 15, 2015, pp. 9-24. Posteriormente veremos como el poeta utiliza el arcoíris como símbolo de María. Esta identificación consta en los florilegios de la época «en ella no hay aspereza, ni terribilidad, sino que es toda suave: y así le viene bien asimilarle al arco celestial, que no tiene cuerda, ni saeta. También en el arco celestial hay cuatro colores, de los cuatro elementos: porque del fuego adquiere color colorado, del aire hiacinto, del agua azul, y de la tierra verde. Ansí pues en la Virgen, hemos de entender, que entre las demás virtudes cuatro, que fueron, colorado, o rubio; que significa el fuego, y ardor del divino amor, con que estuvo inflamada, y encendida: el cual calor trajo a Dios, a quien san Pablo llama fuego, diciendo: *Deus noster ignis consumens est*. Nuestro Dios es fuego, que abrasa, y quema» *Abecedario virginal...*, 1604, p. 110.

³⁸² Aparece un cultismo de acepción de carácter semántico: ‘blando’ con el significado de ‘atrayente’.

que tus propios colores³⁸³ me prestaras;
 o que aquellos bordados me dejaras,
 con que vistes al Sol de primavera:
 70 divina mensajera,
 repentina delicia de los ojos,
 de gala te pondrían tus despojos:
 ¡Oh término feliz del escarmiento,
 enlace de la tierra y firmamento,
 75 ostentoso señal de la bonanza,
 y resguardo más fiel de la alianza!
 ¿Que mucho, que al rayar tus prendas bellas
 despidas luces, derribando estrellas?

 Arco de paz divino, asombro bello,
 80 que a todo restituyes la alegría³⁸⁴,
 la luz al sol, el rosicler al día,
 y a las dichas del hombre echas el sello³⁸⁵:
 bellísimo destello,
 que en nubes de esplendor con giro airoso
 85 hasta el cielo por ti luce vistoso;
 y al ver tu hermosa luz arrebolada
 hasta el ave se para de admirada,
 hasta el viento no vuela detenido,
 mostrando suspensión, aun sin sentido;
 90 ya da en lenguas de flor³⁸⁶ la norabuena

³⁸³ Los colores son símbolos de las virtudes de María: colorado; que está inflamada por el amor divino; el morado «porque su conversación y trato fue en el cielo» y significa su pureza y serenidad de entendimiento; el azul, porque toda ella «estuvo llena de llamas y compasión viendo la muerte de su Hijo» y también lo adquirió de las «tribulaciones y angustias, que fueron aguas que cercaron su corazón»; el verde porque «consoló con pastos espirituales a los que gozaban de sus palabras» y también porque es «fértil tierra» *Abecedario virginal...*, 1604, pp. 110-111.

³⁸⁴ De nuevo se presenta a María como personaje clave en la redención.

³⁸⁵ El sello es el don del Espíritu. «Los creyentes son sellados por el Espíritu para el día de la redención, y el Espíritu es también las arras de la herencia. [...] Ello no pudo ser así hasta que se llevó a cabo la obra de la redención, consiguiéndose así justicia para los hombres» GDEB, 2013, p. 2288.

³⁸⁶ Símbolo de virginidad.

la tierra de mirar tu faz serena.

¿Que mucho, pues, que siendo tan piadosa,
celebrada quietud de tempestades,
si despides³⁸⁷ del arco mil piedades,
95 que todos te celebren por hermosa?

Eres tan venturosa,
que en medio de las sombras resplandeces,
y cuanto sube el sol, tanto más creces;
ostentación de Dios, que sus rigores³⁸⁸
100 a vista ha de templar de tus colores:
sacra deidad en fin, que allá en mi idea
de la copia derramas de Amaltea³⁸⁹,
flores al prado, rayos a la esfera,
siendo aún más lo adentro, que de afuera.

105 Compendio del primer, deidad sagrada,
la lengua está turbada³⁹⁰,
y queda en dulce calma

³⁸⁷ 'Despedir': «Arrojar o impeler alguna cosa: como despedir el dardo, lanza, piedra» (*Aut.*)

³⁸⁸ 'Rigor': «[...] crueldad o exceso en el castigo, pena o reprehensión» (*Aut.*)

³⁸⁹ Equiparación entre Amaltea, nodriza de Júpiter y María, madre de Dios. María supera a la ninfa al amamantar al verdadero Cristo. Además, vemos como el poeta utiliza el procedimiento de la catasterización a la hora de elevar a María a los cielos y coronarla como Reina. Así lo explica Juan Espinosa Medrano, «Fabuló, que Júpiter, el supremo de los dioses, lloraba infante, destituido de madre que lo amamantase, hasta que una ninfa llamada Amaltea: [...] Júpiter, en viéndose adulto y jurado monarca de los dioses, decretó inmortalidad al obsequio de Amaltea y trasladándola a los cielos, la convirtió en constelación luciente de estrellas: Nace constelación, signo múltiple de la cabra. / Ella tiene el cielo, su recompensa, por la leche que dio. (Ovid. *Fast.* 5) Mentira del Gentilismo. Pero hoy en verdad María, que mejor, y más sagrada Amaltea crio a sus pechos, no al fabuloso Dios, al verdadero sí, Júpiter Cristo, que en remuneración honorífica de tanto deuda, la sublimó a ser lucero, el más brillante del cielo de la divinidad» Espinosa Medrano de, Juan, *Apologético*, ed. Augusto Tamayo Vargas, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1982, pp. 168-169.

³⁹⁰ Expresión típicamente barroca. Véase su inclusión en las comedias de Lope: «Hablad vos lengua turbada, / mirad que es derecha ley / tan divina como humana» Vega y Carpio, Lope, *Segunda parte de las comedias de Lope de Vega y Carpio*, en Valladolid por Juan de Rueda, 1611, p. 86; y por Calderón de la Barca en la Comedia *Dar tiempo al tiempo* «Para estas cosas, según / perdido el color, la lengua / turbada, me habláis, presumo / que es lo mejor lo más cerca» Calderón de la Barca, Pedro, *Sexta parte de comedias del célebre poeta español don Pedro Calderon de la Barca*, En Madrid, por Juan Sanz, 1715, p. 269-315.

a tu vista arrobada³⁹¹ toda el alma:
dure la suspensión, que es mucha gloria
110 el ser el alma altar de tu memoria;
pues si había de hablar, solo diría,
que este arco de paz, este es María.

Canté.

Ut. Michael Serra Soc. Iesu. Rr. Collegii Cordellensis.

Die 15 Aprilis 1744. Imprimatur. Vila et Campa V. G. et Off.

Die 20 aprilis 1744. Imprimatur. De Alós Regens.

³⁹¹ Embelesado. DRAE (Consulta 24/04/2019).

Oms-Sentmenant de Santapau y de Cartellà, Manuel de (marqués de Castellidosrius). El Paraíso épico de Dios. Rasgo épico, que a la siempre inmaculada Virgen María; y en los solemnes cultos, que le consagra la mariana eximia Congregación, compuso y dijo el sr. D. Manuel de Sentmanat, y de Cartellà³⁹², Capitán del Regimiento de Dragones de Edimburgo, colegial en el Imperial Colegio de Nobles de Cordellas, congregante de la mariana, y eximia congregación, y alumno de la clase de Retórica de las Reales Escuelas de la Compañía de Jesús de Barcelona. En la iglesia de Belén, a las tres de la tarde. Día 1 de junio de 1746 — Barcelona: por Francisco Suriá, en la calle de la Paja.

Ahora sí, si el sabio Dios risueño³⁹³
 el primor de su mano me prestara;
 ¡cómo yo en tan gustoso noble empeño
 de Dios al Paraíso retratará³⁹⁴!

5 Mas temo, que al formar yo mi diseño,
 para los lejos sombra me faltara;
 porque en nada al objeto pareciera,
 si en el retrato alguna sombra hubiera.

Del Sol³⁹⁵ la llama, rayo a rayo apura
 10 de Dios el Paraíso, delicioso
 centro de luz³⁹⁶, de quien la llama pura

³⁹² Teniente general de los Reales Ejércitos, comandante general interino y capitán general del Reino de Mallorca. Para ampliar la información biográfica, consulta el Diccionario Biográfico de la Real Academia de la Historia. Enlace: <http://dbe.rah.es/biografias/60048/manuel-de-oms-sentmenat-de-santapau-y-de-cartella>.

³⁹³ Aparece de nuevo la imagen del Dios hacedor que construye a su antojo a la figura mariana. Confrontar poemas 87, 89 y 93.

³⁹⁴ El poeta asume su postura de creador equiparándose así al mismo Dios.

³⁹⁵ Refiriéndose a Dios Padre.

³⁹⁶ La Virgen aparece representada como una dama neoplatónica, sobre la base del esquema petrarquista. «La imagen física de la Virgen, gracias a su pureza y, por tanto, a su posibilidad de trascender lo físico de manera absoluta, debido al dogma de la Inmaculada Concepción, representará [...] lo más ortodoxo de la imagen neoplatónica de la dama: la pura luz del alma» Torres Salinas, Ginés,

del astro rey³⁹⁷, planeta luminoso,
 tan lejos arrojó la noche oscura³⁹⁸,
 que en diligente vuelo presuroso
 15 de tantas sombras el tropel inmundo
 a la otra parte se escondió del mundo.

 Cercado de murallas fuertemente³⁹⁹,
 irresistibles al mortal veneno,
 niega la entrada a la fatal serpiente,
 20 teniendo a raya al monstruo con tal freno,
 que por más que la víbora impaciente
 su enojo explique en mucha llama, y trueno;
 solo pueden sus silbos⁴⁰⁰ enemigos,
 de que queda rendida ser testigos.

 25 Mas sus hermosos cuadros interiores⁴⁰¹
 ¿Cuánta fragancia exhalan? ¿Qué belleza?
 ¿Qué hermosura? ¿Qué gracia? ¿Qué primores?
 ¿Qué suavidad? ¿Qué aromas? ¿Qué pureza?
 La vegetable alfombra de sus flores
 30 liciones diera a la mayor destreza,
 con que aprender pudiera el mismo Apeles
 a añadir perfección a sus pinceles.

 Encierra este jardín tal bazarría
 dentro de su recinto matizado⁴⁰²,

La luz en la poesía española del siglo XVI: Garcilaso, Fray Luis, Aldana y Herrera, Universidad de Granada, Tesis doctoral, 2013, p. 722.

³⁹⁷ Dios-Sol. Siguiendo los códigos neoplatónicos, el Sol se entiende como una representación visible de Dios en el mundo.

³⁹⁸ El pecado.

³⁹⁹ Descripción del paraíso mariano cercado al pecado.

⁴⁰⁰ ‘Silbo’: «Por semejanza se dice de la voz aguda, y penetrante de algunos animales, como las de las serpientes» (*Aut.*).

⁴⁰¹ Hablando del paraíso, cuadro se entiende como «parte de tierra labrada regularmente en cuadro y adornada con varias labores de flores y hierbas» DRAE (Consulta 27/03/2019).

⁴⁰² ‘Matizar’: «Unir y mezclar, con hermosa proporción, los colores diversos entre sí, entretejiéndolos, y enlazándolos de suerte que sean agradables a la vista» (*Aut.*).

35 que desde el cielo al verla Dios un día,
 quedó Dios al instante tan prendado⁴⁰³,
 que olvidado de su soberanía,
 para gozar las flores de este prado,
 bajó del cielo, y por el verde llano
 40 se vio, que paseaba muy humano.

 Al compás del favonio bullicioso,⁴⁰⁴
 del apacible céfiro el ambiente
 con murmullo agradable, y presuroso
 hiere de tanta flor la blanca frente⁴⁰⁵;
 45 que, al retirarse con tropel hermoso
 tanto abril, tanto mayo floreciente;
 en cada verde copa se ve ufano,
 que ondea de rubíes un oceano⁴⁰⁶.

 De mil arroyos la impaciente plata⁴⁰⁷
 50 aquí salpica un lirio enamorado,
 allí se enreda en hojas de escarlata⁴⁰⁸,
 inquieta travesando⁴⁰⁹ por el prado;

⁴⁰³ Comparación del Dios amante con Apolo. La Virgen adquiriría aquí el papel de la ninfa Dafne, aunque en ningún momento se menciona explícitamente a los personajes mitológicos.

⁴⁰⁴ El poema se enmarca en un *locus amoenus* en el que vuelven a tener cabida los vientos: ‘favonio’, confrontar nota 328 poema 128 y ‘céfiro’ confrontar nota 169 poema 91. La vuelvo a reproducir aquí, pues estimo fundamental su importancia en la trama del poema: en consonancia con la tradición, Céfiro aparece como símbolo del Espíritu Santo. En consonancia con la tradición, Céfiro aparece como símbolo del Espíritu Santo. Confrontar la aparición de dicha imagen en la poesía mariana en Eichmann Oerli, Andrés, *Cancionero mariano de Charcas*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2009, p. 87. La descripción que realiza Pérez de Moya, Juan, *Philosophia secreta*, en Zaragoza, en casa de Miguel Fortuño Sánchez, 1585, p. 255, nos indica que era un símbolo magnífico para exaltar los privilegios marianos «De este viento Céfiro ponen los poetas narraciones fabulosas, diciendo, que amó a una hermosa ninfa llamada Cloris, la cual por mujer recibió y en galardón de su virginidad, otórgola que fue señora de todas las flores, de donde vino Cloris a mudar el nombre, y decirle Flora, porque era señora de las flores».

⁴⁰⁵ La amada del amor cortés.

⁴⁰⁶ Sin tilde, para hacer posible la rima.

⁴⁰⁷ Plata como equivalente al caudal del agua.

⁴⁰⁸ ‘Escarlata’: «es la color subida y fina de carmesí, o grana fina y de esta seda o paño» (Cov.).

⁴⁰⁹ ‘Travesear’: «Andar inquieto, u revoltoso de una parte a otra. Dícese frecuentemente de los muchachos, y gente moza: y por extensión se dice de las cosas inanimadas (Aut.).

ya con gustoso lazo la arrebat
 una rosa, o clavel con su encarnado⁴¹⁰,
 55 bella flor, a quien deja sumergida
 con su cristal la Fuente de la Vida⁴¹¹.

¿Viste acaso tal vez? Mas tente acento,
 que de este Paraíso la grandeza
 no puede comprender el pensamiento,
 60 ni admite semejante su belleza;
 pues dista tanto del mayor portento,
 en que se esmera la naturaleza,
 cuánta es (¡Oh qué hermosura! ¡Oh que fragancia!)
 de la gracia a la culpa la distancia.

65 ¿Gracia nombró mi voz? Por más que quiso
 disimular mi labio el soberano,
 divino objeto, a quien el Paraíso
 representa, el silencio calló en vano.
 María es: decirlo ya es preciso,
 70 rasgando el velo⁴¹² a tan sublime arcano;
 cuando con tantas lenguas al portento
 hoy a gritos publica el firmamento.

 Gózate, pues, mariana, eximia, ilustre
 congregación, que en tantos resplandores
 75 de este hermoso vergel, con nuevo lustre,
 todos tus hijos gozan el ser flores.
 No extraño yo, que tanto les ilustre
 María, si imitando sus candores,

⁴¹⁰ El clavel simboliza el amor encendido de Dios. Confrontar *Abecedario virginal...*, 1604, p. 3.

⁴¹¹ En el *Abecedario virginal...*, 1604, p. 3, libro exegético de carácter cabalístico, Navarro argumenta lo siguiente «en decir que es fuente de los huertos da a entender como nos alcanza de Dios la gracia proficiente: en decir, pozo de aguas vivas, nos declara que nos alcanza la gracia preveniente».

⁴¹² ‘Correr o rasgar el velo’: «Frase metafórica que vale descubrirse finalmente la verdad, u realidad de alguna cosa, que estaba disimulada, u oculta» (*Aut.*)

pecho por tierra, beben la corriente
de tan eximia, cristalina fuente.

Canté.

Ut. Gabriel Grañò, Soc. Iesu, Rector Collegii Cordellens.

Die 8. Maii 1746. Imprimatur.

Vila, et Campa, V. G. et Off,

Die 9. Maii 1746. Imprimatur. De Alòs, Regens.

Piñatelli y Rubí, Joseph

*El sol, fuego y estrellas en el signo de Virgo*⁴¹³. *Entusiasmo heroico con que a María Virgen en su concepción, madre de Dios, toda llena del Espíritu Santo, adorada por su eximia congregación en sus festivos cultos aplaude* / el señor don Joseph Piñatelli, y Rubí, dignísimo alumno de la Exima Congregación de María, y de las Reales Escuelas de la Compañía de Jesús de Barcelona. En el templo de Belén día 1 de junio a las 3 de la tarde. — Barcelona: por Joseph Giralt, impresor, año 1735.

¡Qué prodigio de luz arrebolado
en la esfera de un nuevo firmamento⁴¹⁴
tanto golpe le da a mi tierno aliento,
que de puro admirado
5 de sí mismo deja descuidado!⁴¹⁵
Un signo, un sol, un fuego y unas estrellas
le influyen a mi asombro sus centellas.

¡Enfático milagro,
bellísimo prodigio,
10 que entre armonías de un feliz litigio⁴¹⁶
me roba la atención que le consagro!

⁴¹³ Estamos ante un poema articulado, en su nivel macrotextual, bajo una evidencia alegórica, basada en relaciones de semejanza entre la Virgen y cualquier diosa catasterizada, convertida en un astro. Estas recreaciones son frecuentes, incluso algunas más elaboradas. Por ejemplo, es frecuente la duplicación de las constelaciones del zodiaco: frente al zodiaco del sol que contempla doce signos, emerge el zodiaco celestial de quince signos, en relación con los quince misterios del Rosario. Sobre este asunto, confrontar Christin Olivier, «La mundialización de María. Topografías sagradas y circulación de las imágenes», *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, 35, 139, 2014, pp. 305-333.

Por otro lado, la identificación de María con Astrea proviene de una lectura cristiana de la Égloga IV de Virgilio, difundida en España gracias a la labor exégeta del Brocense o Juan Luis Vives, entre otros. Sobre la interpretación del Brocense, ver Mañas Viniegra, Francisco Javier, «El Brocense, comentarista de Virgilio: análisis exegético de la Égloga IV», *Anuario de estudios filológicos*, 16, 1993, pp. 247-262.

⁴¹⁴ La expresión nuevo firmamento hace referencia al nuevo orden instaurado tras la resurrección de Cristo, en el que el *fiat* de María juega un papel fundamental.

⁴¹⁵ Aquí vemos cómo el poeta hace uso del traslado para comenzar su declamación.

⁴¹⁶ Enfrentamiento o disputa.

Demos pues ya que estoy en el empeño
 de tanto arcano un rasgo, algún diseño
 un signo, signo grande, que en el cielo,
 15 más que el cielo, más puro, más hermoso⁴¹⁷,
 amaneció entre dichas venturoso,
 con tan subido vuelo;
 que a la misma deidad le es paralelo⁴¹⁸:
 con tan limpio matiz galán ropaje;
 20 que al candor le es afrenta, le es ultraje.

Sacro signo animado;
 que pisa con su planta
 del celeste escorpión⁴¹⁹ la atroz garganta,
 torpe, soberbio escándalo del hado.

25 En fin signo de Virgo⁴²⁰, cuyo aliento
 en cada sílaba es un nuevo portento.

María digo, Virgen concebida
 sin culpa entre esplendores de la Gracia,
 con luz de tanto ardor, tanta eficacia;
 30 que a su reflejo herida,

⁴¹⁷ El Empíreo.

⁴¹⁸ Se refiere a la subida al cielo de María, en cuerpo y alma: «Y esta soberana señora fue levantada sobre todos los cielos, sublimada sobre todos los santos; y esta garza voló sobre las nubes, y se remontó sobre los Ángeles, pues de ella se entienden las palabras que dijo Dios por Isaías: *Domun Maiestatis me glorificabo*. Yo glorificaré y honraré la casa de mi majestad» *Abecedario virginal*, 1604, p. 61v.

⁴¹⁹ La Virgen pisotea a Lucifer, denominado ‘escorpión celeste’.

⁴²⁰ El signo de Virgo es símbolo del útero de María. Aparece como lugar común en varios sermonarios de la época. Así lo expresa Juan de Murcia en *Clarín evangélico panegírico de todas las festividades*: «Dicen los naturales, que cuando el Sol entra en el signo de León influye rigores, y calamidades; pero saliendo de este signo, y entrando en el signo de Virgo, tiene influencias, benévolas, benignas, saludables lluvias y copiosas cosechas. Es Dios Sol de Justicia, antes de la Encarnación influía rigores como un león contra los pecadores [...] pero apenas entró en el signo de Virgo, esto es, en el útero purísimo de la Virgen María, haciéndose hombre, fueron sus influencias benignas, favorables, con copiosas lluvias de grandes gracias, y grandes frutos de misericordia» Murcia, Juan de, *Clarín evangélico panegírico de todas las festividades*, Barcelona, en la imprenta de Carlos Saperá, 1753, p. 227. Es una cosmovisión puramente medieval, en tanto que se estima que las inteligencias de las esferas tienen influencia en la vida terrenal.

ciega la envidia, o bien pierde la vida.

Piensa⁴²¹ una virtud rara, la más bella;
aun esa de María no es centella.

35 Piensa un mar de purezas,
 un orbe de hermosuras:
ni así con ese mar, ni ese orbe apuras
lo inmenso de sus cándidas bellezas.

Tanta es la Gracia de María, tanta,
que menos su hijo, todo está a su planta.

40 Un Sol, que de *ab aeterno* iba rondando
 por la eclíptica vasta de su esfera,
esperando algún signo, en que pudiera
 parar gustoso; cuando,
viendo el de Virgo, en él ya está morando.

45 ¡Oh Sol! ¡Oh Dios! ¡Oh signo! ¡Oh gran María!⁴²²
 Gozaos con tan casta compañía
 Dios Sol dejó allá un cielo;
 y aquí en un pecho humano
 otro cielo encontró más soberano,
50 otra luna, sin menguas en su vuelo⁴²³:
 tienda de color Virgen apurado⁴²⁴,

⁴²¹ Atención a las anáforas del verbo pensar con las que el poeta, convertido en maestro de *Ejercicios*, parece invitar al ejercitante a recrear una imagen concreta.

⁴²² Vemos como se explicitan aquí las asociaciones ingeniosas: Sol-Dios; Signo-María. Se aprecia una clara intención didáctica por parte del poeta al despejar el tono críptico del poema.

⁴²³ El poeta utiliza la imagen de la luna sin menguas para referirse al misterio de la Inmaculada Concepción y dejar clara la ausencia de pecado en María. Las imágenes astrológicas que reflejan el misterio en el poemario son abundantes, véase la siguiente estrofa del poema 89: «pues de luces sujetos a menguante; impuro vapor su esplendor altera; / mas la que la ciudad santa ilumina, / no sufre eclipses, porque es luz divina».

⁴²⁴ ‘Apurar’: «Purificar y limpiar de excrementos y de la materia crasa alguna cosa: como la plata, oro, y otros metales, acrisolándolos, y purgándolos de las heces que tienen, para que queden acendrados. Es compuesto de la partícula A, y del nombre Puro» (*Aut.*)

de donde el mismo Dios salió encarnado.

Un fuego, Luz divina, que procede
de aquel Sol encarnado⁴²⁵; fuego ardiente,
55 de amor, de dones caudalosa fuente;
cuyo ardor tanto puede,
que a cualquier llama con su sombra excede.
Sombra sagrada⁴²⁶; sombra más que humana;
pues bajo de ella el mismo sol se humana.

60 Sombra activa, amorosa,
que cuando más respira
por mil lenguas flamante, voraz pira⁴²⁷,
sobre el signo de Virgo más reposa.

¿Cuál será este prodigio, cuya sombra
65 arder, es lo que menos nos asombra?

Es este aquel Espíritu divino
septiforme en sus dones; que a María
de su maternidad al primer día,
con amor peregrino
70 toda llena de gracia la previno.

Esta gran plenitud, que el signo encierra,
es la sombra, que asombra⁴²⁸ a cielo, y tierra.

Esta, esa es, la que hoy mismo
al Dios de los amores
75 le roba sus centellas, sus ardores,
engolfándose en tan gracioso abismo.

⁴²⁵ Cristo.

⁴²⁶ Reflejo o prolongación de Dios.

⁴²⁷ El fuego del amor divino.

⁴²⁸ Calambur.

Dirás que el Dios amor, si fuera ciego⁴²⁹,
 sus ojos convirtió en lenguas de fuego⁴³⁰.
 Unas estrellas de veloz destino⁴³¹,
 80 con juvenil candor, virgíneo aliento,
 que al girar con su tierno movimiento
 por el lácteo camino,
 dieron con el galán signo divino.

Mas, ¿por qué dieron? ¿Por qué en él pararon?
 85 ¿Sino porque divino le notaron?
 Signo Virgen le vieron,
 del sol casta morada,
 con fuego de ese sol divinizada,
 por infinitas gracias, que advirtieron.

90 Vírgenes son los astros⁴³², y así es digno
 lauro, que moren luego en Virgen signo.

Esos jóvenes, digo, esos devotos
 alumnos, que formando eximia escuela,
 heridos de una activa, sacra espuela⁴³³,
 95 gallardos manirroto⁴³⁴
 a María le dan todos sus votos;
 y entre festivas pompas, y concientos
 a una solo reducen mil portentos.

Vense ya congregados
 100 María signo hermoso,
 un Dios Sol, un Dios fuego luminoso,

⁴²⁹ Alusión a Cupido.

⁴³⁰ El Espíritu Santo.

⁴³¹ Hallamos aquí otra imagen vertical en la que se inserta a los alumnos. Los colegiales son estrellas que, inspirados por la Virgen, discurren por la vía láctea hasta encontrarse con la divinidad.

⁴³² Se resalta la virginidad de los alumnos.

⁴³³ Estímulo, acicate. DRAE (consulta: 20/05/2019).

⁴³⁴ Valientes derrochadores.

y unos astros del signo enamorados.

Congregación sagrada, que en un modo⁴³⁵,
por menos declarar lo explica todo.

105 Logra eximio escuadrón, coro de estrellas,
de esa congregación la luz, que dora
tu augusta dicha en candor de aurora,
tus gratitudes bellas
con esplendor, y fuego de centellas.

110 Goza tropa virgínea, fruto signo
de quien sabe morar en Virgen signo.

Triunfa con tus candores;
reina con tus aumentos;
vuela sobre la tierra, mares, vientos,
115 cual apurada llama entre fulgores.

Y pues estrellas sois en este día,
subid a ser corona de María.

Subid; que a tanta gloria,
ya me falta el discurso, y la memoria;
120 pues viendo el gran Espíritu, que os rige,
no sé qué más decir, sino que dije.

Ut. Josephus Bertran Soc. Iesu.

Die 10. Maii 1735. Imprimatur. De Amigant, et de Olzina Vic. Gens. et Off.

Die 10. Maii 1735. Imprimatur. Santtos, Regen

⁴³⁵ Cultismo de acepción de carácter semántico: ‘modo’ con el significado de ‘canto’.

PARTE III: CONCLUSIONES306

En la introducción, planteamos la pertinencia de este trabajo, que pretende abordar el estudio de una serie de composiciones poéticas escolares relegadas al olvido desde su impresión.

Con el fin de solventar los vacíos existentes, nuestra tesis doctoral se bifurca en dos direcciones: por un lado, la edición crítica de la poesía mariana escrita por los alumnos de la congregación mariana perteneciente al Colegio de Santa María y Sant Jaume de Cordelles de la Compañía de Jesús; por otro, un estudio introductorio en el que proponemos un acercamiento al texto desde el mundo escolar jesuita, la tradición retórica barroca y la teológica mariana.

Para realizar dicho estudio, partimos de la categoría de 'forma discursiva' propuesta por la Dra. Perla Chinchilla Pawling; esto es, la consideración del texto como:

[...] el artefacto compuesto de una semántica condensada en un discurso materializado, cuya reiteración denota una regularidad que permite una distinción específica en el contexto de determinados campos culturales. En otros términos, cada forma ha de cumplir una “función selectiva” de contenidos que le permite guiar las expectativas de quien se aproxima a su lectura. Sin embargo, esa función la cumple en su relación con otras formas simultáneas de las que habrá de distinguirse -una red de formas-, a la vez que pervive en el tiempo adaptándose a los cambios históricos, o bien puede desaparecer¹.

Así, tras un pormenorizado trabajo de búsqueda bibliográfica, nos decantamos por el estudio de quince composiciones de temática concepcionista producidas en el colegio jesuita antes citado y en su respectiva congregación mariana.

Nuestra hipótesis principal parte de un equívoco. Para nosotros, la clasificación propuesta para este tipo de composiciones es errónea. Por ejemplo, Bartolomé Martínez califica a estas producciones como ‘paracadémicas’, enmarcadas dentro del contexto escolar y reservadas para las *scholae vacant*, luego, de un profundo carácter público y festivo. Sin embargo, creemos que habría que hacer una distinción entre las composiciones meramente escolares y aquellas que pertenecen a un contexto de sociabilidad hermético como es la congregación mariana. Ateniéndonos a la categoría de forma discursiva consideramos que la poesía mariana de la congregación es un documento probatorio de adscripción a una membresía.

¹ *Lexicón...*, 2018, s. p.

Primero, atendemos a la materialidad del *corpus* documental. Varios ítems nos informan de las peculiaridades de esta tipología textual y, por tanto, nos orientan acerca de su función. Entre otras:

- La poesía castellana de la congregación mariana responde a un diseño común: son textos en 4º de aproximadamente ocho páginas cada uno y con la misma tipografía en la portada. Asimismo, este diseño es extensible a todas las congregaciones marianas de la Compañía en la Península.
- Carecen de paratextos, algo singular en los textos modernos, en los que el dedicatorio juega un papel casi tan importante como el emisor, el receptor o el propio texto. Por ello, la poesía concepcionista no parece pensada para circular fuera del contexto escolar o congregacional, lo que corrobora nuestra hipótesis principal.
- En cuanto a la tirada, se conservan aproximadamente tres ejemplares de cada texto, como hemos podido comprobar tras la consulta del Catálogo Colectivo del Patrimonio Bibliográfico, aunque no podemos asegurar que esta no fuese más larga.
- Los alumnos o congregantes no componen posteriormente ningún tipo de obra, es decir, no pueden ser considerados ‘incipientes literatos’. La impresión sería simplemente un instrumento que facilita la creación de un documento probatorio de adscripción.
- La uniformidad queda patente también en las formas poéticas: octava y canción (en su mayoría, canción real), destinadas tradicionalmente a composiciones de carácter épico, lo que se relaciona con el carácter selecto de los miembros de la congregación y con la temática religiosa.

De acuerdo con esta hipótesis principal, apoyada en las características materiales del texto, hemos estructurado nuestro trabajo de acuerdo con las hipótesis secundarias:

Los textos responden claramente a un plan de estudios y magisterio jesuita que difiere de los propuestos por las órdenes mendicantes. También obedecen a unas reglas concretas, las de la congregación mariana, y poseen un marcado carácter de sociabilidad, además de un papel catequizante y devocional.

Dicha hipótesis, queda avalada en el primer capítulo. Los colegios jesuitas son centros muy particulares, que responden a una nueva manera de entender el mundo y, con

esto, al hombre. Las diferencias más claras son la ingente cantidad de medios dedicados a la empresa educativa y la institucionalización de unos centros educativos de marcado carácter secular.

El caballero moderno era un hombre que debía formarse en la tríada: virtud, letras y humanidad. Los textos propuestos para la educación eran de profundo carácter humanista, eso sí, seleccionados exhaustivamente y expurgados, si era necesario, con el fin de conducir hacia la virtud. La educación ofrecida por la Compañía perseguía formar ciudadanos útiles para el Estado bajo las tres consignas anteriores, entendiendo la virtud como hábito positivo.

Asimismo, hay que resaltar el carácter aperturista del Colegio de Santa María y Sant Jaume de Cordelles, establecimiento educativo muy particular, que los padres jesuitas abrieron a los hijos de la incipiente burguesía catalana, desobedeciendo el mandato del fundador. Con esta decisión, la Compañía cumplía con la consigna de la justicia social y aseguraba a los jesuitas un control de la enseñanza en tiempos futuros.

Por otro lado, hemos confirmado que la congregación mariana tiene un carácter excepcional en cuanto a sus fines, ya que, a diferencia de otras formas de asociacionismo moderno, contempla la composición como elemento clave de su funcionamiento. Tanto es así que se exigía que los aspirantes fuesen virtuosos en letras como requisito indispensable. En principio no tiene sentido que una congregación piadosa o asistencial demande miembros con estas características. Esto nos lleva a pensar que las congregaciones guardan cierto paralelismo con las academias literarias de la época.

En el terreno teológico, confirmamos que los conceptos que los alumnos utilizan para expresar el misterio de la Inmaculada Concepción provienen de una larga tradición simbólica, tanto occidental como oriental.

Los textos que trabajamos utilizan, dado su carácter poético, conceptos orientales: la equiparación con el mismo Jesucristo por parte de Efrén, el desarrollo del paralelismo María-Eva/María-Iglesia mediante la dilogía María-vida/Eva-muerte; la identificación de María con la zarza ardiendo o la conjunción de la Virgen y la luz, de marcado signo neoplatónico. Se configura así una doctrina soteriológica original que impregnará el pensamiento moderno occidental: la imagen de María como nueva Eva –propuesta por Justino e Ireneo–, pieza clave en el plan salvífico de Dios; María como salvadora; María como modelo de virtudes; María como *Theotokos*; María la toda santa, etc.

En el terreno histórico, comprobamos que la poesía religiosa concepcionista forma parte de un proyecto nacional de legitimación ante la Santa Sede, sobre todo durante el reinado de Felipe III (1598-1621). Del mismo modo, las manifestaciones literarias de los alumnos o maestros de la Compañía reflejan la postura immaculista de la Compañía, en contraposición con otras órdenes. Esto los vincula también a una escuela teológica innovadora frente a los presupuestos tomistas de los dominicos.

En cuanto a la preceptiva, podemos afirmar que los poemas que nos ocupan son el fruto directo del pensamiento teológico y estético de la Compañía de Jesús, aunque esto no implique que tengan un estilo exclusivo en la Edad Moderna.

En consonancia con el acercamiento teológico propuesto, rechazamos la idea de que los autores de las producciones barrocas persigan el aturdimiento de los sentidos y el sometimiento de la razón. En esta tesis doctoral hemos indagado en el porqué de esa nueva estética poética, que lejos de ser casual, está precedida de una profunda reforma teológica que oscila desde la teología escolástica a la ‘teología de los sentidos’.

En cuanto a los modelos, parece clara la adhesión al ciceronianismo cuando hablamos de enseñanza, sobre todo, de la lengua latina. Además, se reconoce en el programa de estudios una fijación por la repetición ‘machacona’ de ciertos pasajes y autores por miembros de la Compañía. Empero, la preceptiva no es constante: en una primera etapa, se intensifica el *pathos* del *ingenium* ciceroniano y después de su rechazo por la élite ilustrada, se consolida el gusto por el estilo conceptista. No hay que olvidar que nuestros textos forman parte de un contexto escolar muy reducido y concreto: la congregación. El mundo letrado en el que los alumnos pretenden insertarse valora, sobremanera, la *varietas*, la erudición y los juegos de ingenio.

Si hablamos de manuales de preceptiva, es clara la influencia del *Arte poética española* (1592) de Díaz Rengifo, de amplia difusión en el contexto escolar, como se aprecia en las rimas utilizadas o en la elección de la forma estrófica.

Por otro lado, sostenemos que la selección de los dechados condiciona la filiación genérica de la poesía que nos ocupa. La conjunción entre una temática religiosa mariana con las formas del género épico, como el poema heroico, provienen de la preferencia por Virgilio como modelo, frente a la teoría aristotélica que otorga más valor a la tragedia.

Así, lo sublime épico se asimila a lo religioso, respondiendo a las demandas de Agustín que considera «el perfecto poema cristiano como aquel que conseguiría adecuar las palabras (*verba*) con las cosas (*res*), es decir: las palabras y la realidad esencial de la Teología cristiana, el Verbo»², esto es, aquel poema que respeta el decoro.

Asimismo, hemos rastreado la influencia de un texto intermedio renacentista, que bebe de la tradición virgiliana: el *De partu virgine* (1526) de Jacopo Sannazaro. Este es uno de los primeros textos épicos de temática religiosa que aparecen como *contrafactum* de la *Eneida*, prescindiendo de la alegoría y expresando una teología revelada, haciendo uso de la retórica de los afectos. Se evidencian las concomitancias en los procedimientos estilísticos como la inclusión de la mitología; en la *dispositio*, con la predilección del vaticinio frente a la alegoría y con la inclusión de la écfrasis poética y, por último, en la elección de la octava como forma estrófica.

Por último, hemos dedicado el capítulo IV a ejemplificar en qué consiste el *modus rhetoricus* de re-construcción de la realidad que proponen los congregantes y alumnos de la Compañía de Jesús. Enunciamos aquí la cuarta hipótesis de nuestra tesis doctoral: las composiciones de la congregación mariana, además de ser un documento probatorio de adscripción a una membresía, tienen como objetivo la restauración retórica de unas ‘certezas’ que la Modernidad desvanece. Así, la congregación aparece como un bastión de resistencia frente a las rupturas modernas.

El marco de las composiciones es una auténtica batalla corredentora donde la Virgen aparece como heroína épica. El poeta cristiano percibe la banalidad de la épica que solo puede ser sustituida por la dialéctica de la redención. El héroe es Cristo, concebido en la Virgen, y el antagonista el Diablo, ambos camuflados de mil formas. Los poemas heroicos modernos no pueden más que actualizarse bajo esta proposición: Dios vence al diablo y libera a la humanidad.

Para la construcción de los lugares, los alumnos se sirven de la composición de lugar ante el ‘*horror vacui*’ que suponen las rupturas modernas. Esta técnica, que en los *Ejercicios espirituales* consiste únicamente en el vaciamiento de los sentidos, deriva en la fijación de imágenes conforme la crisis moderna se hace más patente.

Frente a las meditaciones propuestas en los *Ejercicios*, los alumnos, sirviéndose de la figura de la *amplificatio*, crean nuevos lugares: el Infierno es descrito sutilmente de

² Béhar, 2009, p. 60, apoyándose en las investigaciones de Fumaroli, 1980, pp. 72-76.

forma conceptuosa e incluso encontramos algunos textos en los cuales no aparece, como los destinados a la admisión de congregantes o a la propia congregación. Esto nos confirma las ideas antes enunciadas: nuestros textos oscilan entre la retórica de los sentidos y el conceptismo, pues no es necesario sobrecoger a los congregantes, una élite escogida por sus virtudes humanas y en letras, con visiones escabrosas sobre el Infierno; por el contrario, entre ellos adquieren valor los juegos de ingenio y la *varietas*, al igual que en las academias literarias de la época.

En esta misma línea, se dedican profusamente a la descripción del Reino. Quizás el relato más cercano al cosmos celestial de la congregación sea el propuesto por Dante Alighieri en la *Divina Comedia*, es decir, un universo puramente bajomedieval. El alumno, con sus continuos traslados se aleja de la Tierra, el lugar más profundo en el cosmos medieval, en dirección a la divinidad. Así, mediante un primer traslado, el congregante se eleva, obtenido el privilegio de ver aquello que está oculto para los demás, lo que parece una metáfora de su propia condición.

En cuanto a la construcción mariana, la representación de la Virgen es muy cercana a la de la heroína épica, cuyo batallón son los alumnos, presentados como soldados alistados bajo sus filas, haciendo uso de una imagen propia de las cortes de amor. Luego, ante la imposibilidad de la épica³, el alumno se inviste caballero retóricamente. No hay que olvidar que en la Edad Media «a la Caballería [se le atribuye] un origen divino, pues en ella, aunque mediatamente, está la voluntad de Dios, que dirige la historia de la salvación»⁴. Por tanto, es predecible que los alumnos transpongan los conceptos del amor cortés al orden divino, pues no hay dama superior a la Virgen, presentada como amada platónica inalcanzable.

También se observa una clara alabanza al auditorio por sus cualidades (destreza en letras; estricto cumplimiento de las prácticas religiosas; virtudes, etc.). En consonancia con el tópico horaciano «exegi monumentum aere perennius»⁵, los congregantes siguen una estrategia discursiva que les permite, en palabras de Garrido Berlanga⁶ «acreditar y justificar su labor poética, al inscribirla en una práctica común en el linaje intelectual al

³ Nos adherimos a la interpretación de Bandera, 1997, sobre el origen de la literatura moderna y de ficción. Esto es, que es la conciencia de la redención lo que permite el surgimiento de la ficción, pues el hombre se ve liberado de la obligación de crear una obra de carácter universal.

⁴ Herrán, 1969, p. 179.

⁵ Horacio, Odas, III: 30.

⁶ Garrido Berlanga, 2016, p. 344.

que pertenece, como miembro de una «nueva nobleza» que ya no se mide solo en títulos de hidalguía».

En lo referente a la lengua y al estilo, si atendemos al plano morfosintáctico, los textos que manejamos siguen una estética unitaria. Estamos ante una poesía de tono académico en la que predomina el uso del cultismo y la presencia de ecos gongorinos.

Asimismo, el lenguaje épico es el gran predominante, como no podía ser de otra manera, dada la elección del género y el auditorio al que los poemas apelan.

En torno a este campo semántico se crean abundantes figuras ingeniosas. Apreciamos el sentido épico incluso en el modo de presentar la declamación del Ángel con el sintagma ‘cortés salva’: María es la emperatriz y el ángel irrumpe como mensajero de la corte celestial que acude al mundo terrenal en embajada itinerante, simulando las relaciones diplomáticas medievales.

En el plano morfosintáctico observamos un contraste estilístico entre las figuras características de la retórica de los sentidos y las propiamente conceptistas. Esto no debe extrañar al lector, ya que la estética barroca es ecléctica. Así pues, las figuras que intensifican el patetismo se entremezclan con cultismos y juegos ingeniosos destinados a un auditorio culto y noble.

Con ello, se confirma la idea de que la Compañía parte de un pensamiento estético basado en la teología de lo visible, plasmado en la retórica de los sentidos y enfocado hacia el efecto catártico, que, en el marco de la congregación, deriva hacia una estética conceptista, creadora de imágenes, en las que se prescinde de la conmoción.

Para concluir, enumeramos algunas prospectivas de investigación para futuros trabajos propios y ajenos.

Primeramente, con respecto a la forma discursiva, nos parecería interesante extrapolar nuestro análisis a los textos de otras congregaciones marianas no españolas. Así podríamos juzgar si la forma discursiva es común a todos los territorios donde la Compañía ejercía su magisterio o, simplemente, propia del mundo hispánico. En este mismo campo, habría que estudiar otras producciones propias de la congregación –en la introducción citábamos la *oratio*, la poesía neolatina y los dramas alegóricos– con el fin

de dilucidar si son o no una forma discursiva, y en el caso de que lo fuesen, apuntar una posible función discursiva.

En relación con el contexto escolar, creemos apropiado el estudio de documentos autobiográficos de Gregorio Mayans, alumno del colegio de Cordelles y autor de una obra de temática mariana *La Concepción Purísima de Virgen Madre de Dios* (1729), que por cuestiones de tiempo no hemos podido incluir en esta tesis. En la misma línea, podría ser interesante el estudio en profundidad de los textos del padre Bravo, *De Arte Oratoria* (1596), o del padre Bartolomé Alcázar, *De Ratione Dicendi* (1681), con la finalidad de rastrear su influencia en la poesía de nuestros congregantes.

Con respecto a los modelos en los que se sustenta nuestra poesía, sería necesario realizar un estudio comparativo exhaustivo de los mismos. En el presente estudio sostenemos que tanto la *Eneida* de Virgilio, como el *De partu Virgine* (1526) de Sannazaro y sus correspondientes traducciones españolas, son los dechados principales de la poesía mariana concepcionista de la congregación. Asimismo, sería preciso profundizar en torno a las concomitancias de la poesía neolatina de la congregación y la poesía española.

También sería esclarecedor indagar sobre la función de la literatura en la congregación. Como dijimos, vislumbramos ciertos paralelismos entre la congregación y las academias literarias. En este ámbito emergen algunas preguntas: ¿Qué tipo de producciones tiene cada congregación? ¿Qué relaciones existen entre sus miembros? ¿Existen vínculos entre las congregaciones y las academias de una misma ciudad? ¿Cómo eran consideradas estas congregaciones en la época? ¿Se conocían sus producciones fuera de las mismas? Ciertamente, existen multitud de documentos escolares de consumo interno que han pasado inadvertidos para la crítica, los cuales podrían aportarnos datos sobre estas cuestiones.

Por último, supondría una novedad plantear el estudio de los textos literarios del Siglo de Oro considerando la dialéctica de la redención y los modos en que esta se actualiza en cada obra. Por citar un caso concreto, bajo dicha dialéctica se estructuran poemas de amplia trayectoria como el *Isidro* de Lope de Vega, influido por textos como *La battaglia celeste tra Michele e Lucifero* de Antonino Alfano (1568) o *L'Angeleida* de Erasmo de Valvasone (1590), de cuyo estudio se encarga, actualmente, entre otros, Jesús Ponce Cárdenas, director de la Cátedra de Siglo de Oro en la Universidad Eclesiástica san Dámaso.

PARTE IV: BIBLIOGRAFÍA.....	316
-----------------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA

IMPRESOS

- Ágreda, María de Jesús de, *Mística ciudad de Dios, milagro de su omnipotencia*, Madrid, en la oficina de don Manuel Martín, 1670.
- Aixalà, Jerome, «Casas», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. I, Charles E E. O'Neill y José María Domínguez (dir.), Roma/Madrid, Institutum Historicum S. I./ Universidad Pontificia de Comillas, 2001, p. 682.
- Alcuino, «Liber Sacramentorum», *Patrología Latina*, 101, J.P Migne, Paris.
- Aldama, Santiago, «El primer principio mariológico según los Padres», *Estudios Marianos*, 3, 1944, pp. 163-186.
- Almela Pérez, Ramón, «La gradación en español: fundamentos», *Revista de Investigación Lingüística*, 14, 2011, pp. 129-165.
- Alonso, Carlos, *Los apócrifos del Sacromonte (Granada). Estudio histórico*, Valladolid, Estudios Agustinianos, 1979.
- Alonso, Dámaso, «Para la historia temprana del conceptismo: un manuscrito sevillano de justas en honor a santos (de 1584 a 1600)», *Archivo Hispalense*, 35, 1960, p. 1-33.
- , *La lengua poética de Góngora. Obras completas*, Madrid, Gredos, 1978.
- Alvar Ezquerro, Alfredo, *Un maestro en tiempos de Felipe II*. Juan López de Hoyos y la enseñanza humanista en el siglo XVI, Madrid, La Esfera de los Libros, 2014.
- Álvarez de la Fuente, José, *Diario Histórico, político-canónico y moral*, Madrid, por Tomás Rodríguez Frías, 1733.
- Álvarez, Gabriel, *Historia de la provincia de Aragón de la Compañía de Jesús* [1607], Barcelona, Alumnos del Patronato de Cultura Obrera, 1944.
- Amelang, James S., «La ciudad de Dios», en *¿La historia inventada? Los libros plúmbeos y el legado sacromontano*, ed. Mercedes García Arenal y Manuel Barrios Aguilera, Granada, Editorial Universitaria de Granada, pp. 487-490.

- Andrés-Gallego, José y Pazos, Antón M., *La Iglesia en la España contemporánea/1: 1800-1936*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999.
- Anónimo, «Himno Akathistos», *Patrología Griega*, 92, J.P Migne, Paris.
- Arellano Ayuso, Ignacio, y Fine, Ruth (coord.), *La Biblia en la Literatura del Siglo de Oro*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2010.
- Aristóteles, *El arte de la retórica*, ed. Ignacio E. Granero, Buenos Aires, Eudeba, 2010.
- Artaza, Elena, *El 'ars narrandi' en el siglo XVI español. Teoría y práctica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1989.
- Astrain, Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en su Asistencia a España*, vol. I, Madrid, Razón y Fe, 1912.
- Aubineau, Michel, «Les homélies festales d' Hésychius de Jérusalem», *Subsidia Hagiographica*, 59-60, 1978.
- Balaguer, Víctor, *Historia de Cataluña y de la Corona de Aragón escrita para darla a conocer al pueblo recordándole los grandes hechos de sus ascendientes en virtud, patriotismo y armas, y para difundir entre todas las clases el amor al país y la memoria de sus glorias pasadas*, vol. 4., Barcelona, Librería de Salvador Manero, 1863.
- Balthasar, Hans Urs von, *Gloria I: la percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1985.
- , *Teodramática / I*, Madrid, Encuentro, 1990.
- Bandera, Cesáreo, *El juego sagrado: lo sagrado y el origen de la literatura moderna de ficción*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1997.
- Barilli, Renato, *Retorica*, Milano, ISEDI, 1979.
- Barré, Henri, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur: des origines à saint Anselme*, París, P. Lethielleux, 1963.
- Barthes, Roland, «Rhétorique de l'image», *Communications*, 4, 1964, pp. 40-51.
- , *La antigua retórica*, Buenos Aires, Comunicación, 1970.
- Bartolomé Martínez, Bernabé, «Las escuelas de gramática del Colegio Imperial de Madrid durante el siglo XVII», *Anales del Instituto de Estudios Madrileños*, 17, 1980, pp. 137-157.

- , «Las cátedras de gramática de los jesuitas en las universidades de su provincia de Castilla», *Hispania Sacra*, 35, 72, 1983, pp. 449-497.
- , «Valor pedagógico de los tópicos clásicos en el humanismo renacentista español», *Revista de Educación*, 132, 1993, pp. 213-231.
- , «Educación y Humanidades clásicas en el Colegio Imperial de Madrid durante el siglo XVI», *Bulletin Hispanique*, 97, 1, 1995, pp. 109-155.
- , (dir.), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España, I, Edades Antigua, Media y Moderna*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- , «Los colegios de los jesuitas y la educación de la juventud», en B. Bartolomé Martínez (dir.), *Historia educadora de la Iglesia en España I. Edades Antigua, Media y Moderna*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997a.
- , *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España, I, Edades Antigua, Media y Moderna*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997b.
- , «Premios, certámenes y pasos en las aulas de latinidad del Colegio Imperial de Madrid durante el siglo XVII», en *La acreditación de saberes y competencias: perspectiva histórica*, XI Coloquio Nacional de Historia de la Educación, Oviedo, 2001a.
- , *Las humanidades clásicas en la modernidad hispánica: algunos casos modélicos*, Inédito, Madrid, 2001b.
- , «Sustentaciones, academias y teatro en las aulas de latinidad del Colegio Imperial de Madrid, durante el siglo XVII», en Javier Vergara Ciordia (coord.), *Estudios sobre la Compañía de Jesús: los Jesuitas y su influencia en la cultura moderna: (S. XVI-XVIII)*, 2003, pp. 197-270.
- Bastero de Eleizalde, Juan Luis, «La devoción mariana en las universidades españolas», *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 20, 1, 1988, pp. 201-220.
- , «La mediación materna de María», *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 32, 1, 2000/1, pp. 135-149.
- , *Virgen singular: la reflexión teológica mariana en el siglo XX*, Madrid, Ediciones Rialp, 2001.

- , «El dogma de la Inmaculada Concepción. Breve recorrido histórico-teológico», *Anales de teología*, 15.2, 2013, pp. 361-397.
- Batlloori, Miguel, «Cerdà, Tomás», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Charles E. O'Neill y José María Domínguez (dir.), vol. I., Roma/Madrid, Institutum Historicum S. I./ Universidad Pontificia de Comillas, 2001, p. 735.
- Battistini, Andrea y Raimondi, Ezio, *Le figure della Retorica. Una storia letteraria italiana*, Torino, EINAUDI, 1984.
- Baustista Poza, Juan, *Elucidarium Deiparae*, Compluti, ex officina Ioannis de Orduña, 1626.
- Bègue, Alain, «Teología y política en los villancicos del siglo XVII: el ejemplo de José Pérez de Montoro», *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, ed. María Luisa Lobato y Francisco Domínguez Matito, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2004, vol. I, pp. 317-330.
- , «Degeneración y prosaísmo de la escritura poética de finales del siglo XVII y principios del XVIII: análisis de dos nociones heredadas», *Criticón*, 103-104, 2008, pp. 21-38.
- Bègue, Alain, y Mata Induráin, Carlos, *La construcción de un nuevo orden teórico literario entre Barroco y Neoclasicismo. Hacia la Modernidad*, Vigo, Academia del Hispanismo, 2018.
- Béhar, Roland, «Virgilio, San Agustín y el problema del poema heroico cristiano (1520-1530)», *Criticón*, 107, 2009, pp. 57-92.
- Belda Plans, Juan, «Domingo de Soto y la defensa de la teología escolástica en Trento», *Scripta Theologica*, 27, 1995/2, pp. 423-258.
- Bellarmino, Roberto, *Declaración copiosa de la doctrina cristiana: compuesta por orden del beatísimo padre Clemente VIII [...]*, Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1618.
- Benedicto XVI, «Homilía del Santo Padre. Explanada de la Nueva Feria de Múnich. Domingo 10 de septiembre de 2006». Disponible en línea: https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/homilies/2006/documents/hf_ben-xvi_hom_20060910_neue-messe-munich.html [03/05/2018].

- Berault-Bercastel, Antoine Henri de, *Historia general de la Iglesia. Desde la predicación de los Apóstoles hasta el pontificado de Gregorio XVI*, tom.VI, Madrid, Imprenta de Ancos, 1853.
- Bergonzini, Massino, *Il culto mariano e immaculista della Monarchia di Spagna: l'ambasciata romana di D. Luis Crespi de Borja (1659-1661)*, Porto, CITCEN, 2015.
- Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, Mexico, Editorial Porrúa, 1995.
- Bersanelli, Marco, *El gran espectáculo del cielo. Ocho visiones del universo desde la Antigüedad hasta nuestros días*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2018.
- Bibliorum sacrorum Latinae versiones antiquae seu vetus italica, et caeterae quaecunque in codicibus mss. & antiquorum libris reperiri potuerunt, quae cum vulgata Latina, & cum textu Graeco comparantur*, Parisiis, Apud Franciscum Didot, 1751.
- Blanco Trías, Pedro, *Catálogo de los documentos y manuscritos pertenecientes a la Antigua Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús que se conservan en el Archivo General del Reino de Valencia*, s.l., s.e., 1943a.
- , *Catálogo de los documentos y manuscritos pertenecientes a la antigua Provincia de Aragón, de la Compañía de Jesús, que se conservan en el Archivo Histórico Nacional*, s.l., s.e., 1943b.
- , *Catálogo de los documentos y manuscritos pertenecientes a la antigua Provincia de Aragón en la Compañía de Jesús, que se conservan en el Archivo de la Corona de Aragón*, s.l., s.e., 1944.
- Borràs i Feliu, Antoni, «El Col·legi de Santa Maria i Sant Jaume, dit vulgarment de Cordelles, i la Companyia de Jesús», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 37, 1964, pp. 399-465.
- , «La fundació del Col·legi de la Universitat de Gandia, de la Companyia de Jesús», en *Primer congreso de la historia del país valenciano*, Valencia, 1976, pp. 153-164.
- , «El Col·legi de Nobles de Barcelona durant el segle XVIII», en Albert Manent, Joseph Massot i Muntaner y Amadeu J. Soberanas i Lleó (coord.), *Contribució a la història de l'Esglesia catalana*, Montserrat, Abadía de Montserrat, 1983.

- , «La fundació del col·legi de Betlem de la Companyia de Jesús de Barcelona», *Pedralbes. Revista d'història moderna*, 13, 2, 1993, pp. 203-211.
- Bravo, Bartolomé, *De arte oratoria ac de eiusdem exercendae ratione, tulliana imitatione, varia ad res singular adhinita exemplorum copia libre quinque*, Methymnae a Campo, excudebat Iacobus à Canto, 1596.
- Burrieza Sánchez, Javier, «Los años fundacionales de la Compañía de Jesús en Valladolid», *Hispania sacra*, 52, 105, 2000, pp. 139-162.
- Caballero Navarro, Laura, *Problemas culturales en la Barcelona del siglo XVIII: los colegios de la Compañía de Jesús*, Tesis de Licenciatura, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1965.
- Cacho Casal, Marta P., *Francisco Pacheco y su libro de retratos*, Madrid, Marcial Pons, 2011.
- Cacho Casal, Rodrigo, «Volver a un género olvidado: la poesía épica del Siglo de Oro», *Criticón*, 115, 2012, pp. 5-10.
- Calderón, Antonio, *Pro titulo Immaculae Conceptionis*, Matriti, apud Diegum Diaz de la Carrera, 1650.
- Calvo Portela, Juan Isaac, «La Monarquía Hispánica defensora de la Inmaculada Concepción, a través de algunas estampas españolas del siglo XVII», *Anales de Historia de Arte*, 23, 2013, pp. 155-168.
- Campabadal i Bertran, Mireia, *La Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona en el segle XVIII. L'interès per la història, la llengua i la literatura catalanes*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2006.
- Canisio Pedro, *Catecismo católico trilingüe dispuesto para el uso de la juventud española*, Madrid, Imprenta de Benito Cano, 1798.
- Caravaggi, Giovanni, «Descubrimientos y conquistas en la épica: aspectos del debate teórico», en *La teoría de la épica en el siglo XVI (España, Francia, Italia y Portugal)*, ed. María José Vega y Laura Vilà, Barcelona, Universidad Autònoma de Barcelona/ Academia del Hispanismo, 2010.

- Cárdenas Bunsen, José Alejandro, *La aparición de los libros plúmbeos y los modos de escribir la historia. De Pedro de Castro al Inca Garcilaso de la Vega*, Madrid, Iberoamericana/Vervuert, 2018.
- Carrera Pujal, Jaime, *La enseñanza profesional en Barcelona en los siglos XVIII y XIX*, Barcelona, Bosch, 1957.
- Carsughi, Rainiero, *Ars bene scribendi*, Romae, Antonii de Rubeis, 1709.
- Carvallo, Luis Alfonso de, *Cisne de Apolo*, ed. Alberto Porqueras Mayo, Kassel, Reichenberger, 1997.
- Cascales, Francisco, *Tablas poéticas*, ed. Benito Brancaforte, Madrid, Espasa-Calpe, 1975.
- Castro y Calvo, José María, *Justas poéticas aragonesas del siglo XVII*, Zaragoza, F. Martínez, 1937.
- Castro, Melchor, *Historia de la Virgen María, madre de Dios y sus excelencias*, En Alcalá, en casa de Justo Sánchez Crespo, 1607.
- Cebollada Silvestre, Pascual, «Loyola y Erasmo: aportación al estudio de la relación entre ambos», *Manresa*, 62, 1990, pp. 49-60.
- Certeau, Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Editions Gallimard, 2002.
- Chaignet, Antelme-Édouard, *La Rhétorique et son histoire*, París, E. Vieweg, 1888.
- Chevalier, Jean, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986.
- Chinchilla Pawling, Perla, *De la Compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2004.
- , «La transmisión de la verdad divina», en P. Chinchilla y A. Romano (coord.), *Escrituras de la Modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, Universidad Iberoamericana, 2009.
- , (dir.), *Lexicón de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*, Universidad Iberoamericana, Edición Kindle, 2018.
- Chinchilla Pawling, Perla, Correa, Leonor y Mendiola, Alfonso, «La construcción retórica de la realidad: la Compañía de Jesús», *Historia y Grafía*, 30, 2008, pp. 135-164.

- Cicerón, Marco Tulio, *El Orador*, trad. Eustaquio Sánchez Salor, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- Colegio de San Hermenegildo, *Formula de juramento y voto que hizo la Congregación de Nuestra Señora de la Anunciata, sita en el Colegio de san Hermenegildo de la Compañía de Jesús de esta ciudad de Sevilla, de asentir, confesar, y defender la Concepción Inmaculada de la Virgen Maria Señora N., en dos del mes de junio de 1653 años*, Sevilla, por Francisco Ignacio de Lyra, 1653.
- , *Poesías que se esparcieron en la fiesta del juramento de la Concepción de N. Señora, que hizo el Colegio de S. Hermenegildo de la Compañía de Jesús*, Sevilla, s. i., s. a.
- Collard, Andrée, *Nueva poesía: conceptismo, culteranismo en la lírica española*, Madrid, Castalia, 1967.
- Conti, Natale, *Mitología*, ed. Rosa María Iglesias Montiel y María Consuelo Álvarez Morán, Murcia, Universidad de Murcia, 2006.
- Córdoba, Sebastián de, *Las obras de Boscán y Garcilaso trasladadas en materias cristianas y religiosas*, impreso en Granada, en casa de Rene Rabut, a costa de Francisco García mercader de libros, 1575.
- Correas, Gonzalo, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales* [1627], ed. Rafael Zafra, Kassel/Pamplona, Reichenberger/Universidad de Navarra, 2000 (CD-rom).
- Corsi, Giancarlo, Espósito, Elena y Baraldi, Claudio, *GLU: glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, México, UIA/ITESO/Anthropos, 1996.
- Cortés Peña, Antonio Luis, *Religión y política durante el Antiguo Régimen*, Granada, Universidad de Granada, 2001.
- Covarrubias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española* [1611], edición facsímil, Madrid, Turner, 1979.
- Cuesta Herrezuelo, María Asunción, «El cultismo semántico en Soto de Rojas», *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, coord. Manuel Ariza Viguera, 2, 1992, pp. 617-630.
- Curet, Francisco, «Aspectos de la vieja Rambla. El Colegio de Cordelles», *El Diario de Barcelona*, 23, 8, 1964.

- Curtius, Ernst Robert, *Literatura europea y Edad Media latina*, Madrid, Fondo de Cultura económica, 1955.
- Dekoninck, Ralph, *Ad Imaginem. Statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du XVIIe siècle*, Genève, Droz, 2005.
- Delgado Casado, Juan, *Bibliografía sobre justas poéticas*, Madrid, Universidad Autónoma, 1988.
- Dellaneva, Joann (ed.), *Ciceronian Controversies*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- Díaz Rengifo, Juan, *Arte poética española*, Barcelona, en la imprenta de María Ángela Martí viuda, 1759.
- Díaz, Simón, *Mil biografías de los Siglos de Oro*, Madrid, CSIC, 1985.
- Didymas de Alejandría, «De Trinitate», *Patrología Griega*, 39, J.P Migne, Paris. .
- Díez Borque, José María., *Literatura de la celebración, verso e imagen en el barroco español*, Madrid, Madrid Capital Europea de la Cultura, 1992.
- Domínguez Búrdalo, José y Sánchez Jiménez, Antonio, «El dogma de la Inmaculada Concepción como arma de confrontación territorial», *Rilce*, 26.2, 2010, pp. 303-324.
- Domínguez Reboiras, Fernando, «Els apòcrifs lul·lians sobre la Immaculada. La seva importància en la història del lul·lisme», *Randa*, 27, 1900, pp. 11-43.
- Donnelly, John Patrick, «Fabro, Pierre», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. II, Charles E. O'Neill y José María Domínguez (dir.), Roma/Madrid, Institutum Historicum S. I./Universidad Pontificia de Comillas, 2001, p. 1369.
- Durand, Gilbert, *La imaginación simbólica*, Madrid, Amorrortu editores, 1964.
- Eadmero, «De Conceptione Sanctae Mariae», *Patrología Latina*, 159, J.P Migne, Paris.
- Efrén, *La muerte y la resurrección de Jesús vista por sus enemigos de San Efrén el sirio, «Carmina Nisibena», 35-42*, trad. Francisco Javier Martínez, Granada, Nuevo Inicio, 2016.
- Ehrlicher, Hanno, «Sobre la inconclusión del *Quijote* de 1605», *Críticón*, 96, 2006, pp. 47-67.

- Eichmann Oehrli, Andrés, *Cancionero mariano de Charcas*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2009.
- , «Evocaciones celestes en el *Cancionero mariano de Charcas*», *Entre cielos e infiernos: memoria del V Encuentro Internacional sobre el Barroco*, 2010, pp. 331-336.
- El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, Barcelona, Imprenta de Ramón Martín Indáb, 1847 [1564].
- Erasmus, *El ciceroniano*, trad. Manuel Mañas Núñez, Madrid, Ediciones Akal, 2009.
- , *Enquiridion. Manual del caballero cristiano* [1503], ed. P. Rodríguez Santidrián, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- Escalígero, Julio César, *Poetices libri septem*, ed. Luc Deitz y trad. Greor Vogt-Spira, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann/Holzboog, 1994-2003.
- Escandell Vidal, María Victoria, «La interrogación retórica», *DICENDA: Estudios de Lengua y Literatura españolas*, 3, 1984, pp. 9-37.
- Espino Martín, Javier, «El concepto de *ingenium* ciceroniano», *Estudios*, 118, XIV, otoño 2016, pp. 65-86.
- Establecimiento y plan de estudios de Aritmética, Gramática, Retórica y Poesía, que con la superior aprobación de su excelencia y real acuerdo van a abrirse en esta ciudad con noticia de los exámenes*, Barcelona, por Eulalia Piferre, viuda, impresora del rey nuestro señor, Plaza del Ángel, 1778.
- Fabre, Pierre Antoine, *Ignacio de Loyola, el lugar de la imagen. El problema de la composición de lugar en las prácticas espirituales y artísticas jesuitas en la segunda mitad del siglo XVI*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2013.
- Faesen, Rob, «Beatriz de Nazaret y su mística de las “Siete maneras de Amor”», *Cistercium: Revista cisterciense*, 219, 2000, pp. 459-470.
- Feliu de la Peña, Narciso, *Anales de Catalunya*, Barcelona, Josep Llopis, 1709.
- Fernández López, José, *Programas iconográficos de la pintura barroca sevillana del siglo XVII*, Sevilla, Secretario de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2002.

- Ferrusola, Pere, *El congregante práctico en las congregaciones de estudiantes de María Santísima que con autoridad apostólica están fundadas en los colegios de la Compañía de Jesús o libro de estas congregaciones*, Barcelona, por Juan Nadal impresor, 1762.
- Fiores, Stefano de, «La Inmaculada», en, *Nuevo Diccionario de Mariología*, Stefano de Fiores y Salvatore Meo (dir.), Madrid, Ediciones Paulinas, 1988, pp. 910-940.
- , *María madre de Jesús, síntesis histórico-salvífica*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002.
- Fiores, Stefano de, y Meo, Salvatore, *Nuevo Diccionario de Mariología*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1988.
- Fontanier, Pierre, *Figures du discours*, ed. Gérard Genette, Paris, Flammarion, 1968.
- Frías, Lesmes, «Felipe III y la Inmaculada Concepción», *Razón y Fe*, 11, 1905, pp. 180-198.
- , «Devoción de los reyes de España a la Inmaculada», *Razón y Fe*, 52, 1918.
- Fuente, Gaspar de, *Armamentarium seraphicum et regsetum universale tuendo titulo Inmaculatae Conceptionis*, Matriti, ex Typographia Regia, 1649.
- Fumaroli, Marc, *L'Age de l'Eloquence. Rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Genève, Droz, 1980.
- , *L'École du silence: Le sentiment des images au XVII siècle*, Paris, Flammarion, 1994.
- Funes de Villalpando, Ambrosio, *Gramática latina, compuesta nuevamente de las reglas más selectas de varios autores: para el uso del Imperial, y Real Colegio de Nobles de Cordelles y de sus escuelas públicas, establecidas bajo de la real protección y a la dirección del excelentísimo conde de Ricla, capitán general de este ejército y Principado de Cataluña*, Barcelona, por Thomas Piferrer impresor del Rey, 1768.
- García Berrio, Antonio, *Introducción a la Poética clasicista: Cascales*, Barcelona, Planeta, 1975.
- , *Formación de la Teoría Literaria moderna: 1. La tópica horaciana en Europa, 2. Teoría poética del Siglo de Oro*, Madrid/Murcia, Cupsa/Universidad de Murcia, 1977-1980.
- García Hernán, Enrique, *Ignacio de Loyola*, Madrid, Taurus, 2013.

- García Hernán, Enrique y Ryan, María del Pilar (coord.), *Francisco de Borja y su tiempo: Política, religión y cultura en la Edad Moderna*, Valencia/Roma, Albatros/Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011.
- García López, Jorge, «El estilo de una corte: apuntes sobre Virgilio Malvezzi y el laconismo hispano», *Quaderns d'Italia*, 6, 2001, pp. 155-169.
- García Matamoros, Alfonso, *De ratione dicendi libri duo*, Compluti, excudebat Andreas de Angulo, 1561.
- García Panades, Josefa, *La pedagogía catalana del antiguo régimen*, Extracto de Tesis Doctoral, Barcelona, Universidad, Secretariado de Publicaciones, Intercambio científico y Extensión Universitaria, 1977.
- García Paredes, José Cristo Rey, *Mariología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- García y García, Antonio, «La Iglesia y la educación. Directrices sinodales (siglos XVII y XVIII)», en *Historia de la educación en la España moderna. Siglos XVII-XVIII*, Buenaventura Delgado (coord.), Madrid, Morata, 1993, pp. 410-417.
- García-Villoslada, Ricardo, *Manual de Historia de la Compañía de Jesús*, Madrid, Aldecoa, 1941.
- , (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, tom. IV, Madrid, La Editorial Católica, 1979.
- Garibay, Ernesto, *Diccionario de Demonios y conceptos afines*, Ciudad de México, Lectorum, 2005.
- Garrido Berlanga, María Ángeles, *La obra poética de Enrique Vaca de Alfaro: edición y estudio de la Lira de Melpómene*, Tesis Doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2016.
- Gazulla, Faustino, *Los Reyes de Aragón y la Purísima Concepción de María Santísima*, Barcelona, Imprenta de la Casa Provincial de Caridad, 1905.
- Gherardini, Brunero, «Sant Agostino e l'Immacolata Concezione», *Divinitas*, 35, 1991, pp. 114-133.
- Gil, Luis, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid, Alhambra, 1981.

- , *Formas y tendencias del humanismo valenciano quinientista*, Madrid, Ediciones el Laberinto, 2003.
- Gilabert Bruniquer, Esteve, *Ceremonial dels Magnífichs Consellers y Regiment de la Ciutat de Barcelona: Rúbriques de Bruniquer*, Barcelona, Imprempta d'Henrich y Companyía, 1912-1916.
- Godoy Gómez, Luis Miguel, *Las justas poéticas en la Sevilla del Siglo de Oro*, Sevilla, Gredos, 1969.
- Gómez Redondo, Fernando, *Teoría literaria en los Siglos de Oro. Retórica y enseñanza*, Madrid, Liceus, s. a.
- Gómez, Odilón, «Juramentos concepcionistas de las universidades españolas», *Archivo Ibero-Americano*, 15, 1955, s. p.
- Góngora y Argote, Luis de, *Sonetos y Soledades*, ed. Daniel Freidemberg, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1980.
- González Gómez, Juan Miguel, «Reflejos de la perfecta hermosura. Escultura, iconografía y devoción inmaculista en Sevilla», en *Inmaculada. 150 años de la proclamación del dogma*, Córdoba, Publicaciones de la Obra Social y Cultural Cajasur, 2004, pp. 87-134.
- Gracián, Baltasar, *Agudeza y arte de ingenio* [1648], ed. Evaristo Correa Calderón, Madrid, Castalia, 1969.
- Granado, Diego, *De Immaculata B.V .Dei Genitricis M. Conceptione siue De singulari illius Immunitate ab originali peccato*, Hispali, apud Franciscum de Lyra, 1617.
- Grande, Miguel Yáñez y Pinilla Burgos, Ricardo (ed.), *Gracián: Barroco y Modernidad*, Madrid, UPCo Servicio de Publicaciones, 2004.
- Grassi, Ernesto, *Retórica como filosofía. La tradición humanista*, Barcelona, Anthropos editorial, 2015.
- Gravois, Marco Antonio, *Del origen y progreso del culto y festividad de la Inmaculada Concepción*, Lérida, Imprenta Mariana, 1888.
- Güell, Monique, «Paratextos de algunos libros de poesía del siglo de oro: estrategias de escritura y poder», en Soledad Arredondo Sirodey , Pierre Civil y Michel Moner

- (coord.), *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 19-36.
- Gutiérrez, Constancio, *Españoles en Trento*, Valladolid, CSIC, 1951.
- Hagerty, José Miguel, *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, Editora Nacional, 1980.
- Hall, Marcia B. y Cooper, Tracy E. (ed.), *The sensuous in the Counter-Reformation Church*, New York, Cambridge University Press, 2013.
- Haskell, Yasmin, *Loyola's Bees. Ideology and Industry in Jesuit Latin Didactic Poetry*, New York, Oxford University Press, 2003.
- Haughey, John, *¿Qué tiene de ignaciana la Congregación Mariana?*, Madrid, S.I.P.E., 1966.
- Herrán, Laurentino María, «El sentido caballeresco y la devoción medieval a Nuestra Señora», *Estudios Marianos*, vol. 23, 1969, pp. 153-242.
- , *Mariología poética española*, Madrid, La Editorial Católica, 1988.
- Hertling, Ludwig, *Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1964.
- Hesiquio de Jerusalén, «Homilía V de Sancta María Deipara», *Patrología Griega*, 43, J.P. Migne, Paris.
- Hortelano López, Eduard, *Poética y forma Christi. El valor transformativo de la imaginación en la espiritualidad ignaciana: «Imaginando...» (Ej. 53)*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2016.
- Huerta Solá, Vicente, «Libertad, pecado y redención en el pensamiento teológico de san Anselmo», Extracto de Tesis Doctoral, Pamplona, Facultad de Teología, 1993.
- Idiáquez, Francisco Javier, *Prácticas e industrias para promover las letras humanas, con un apéndice donde se examina el método del señor Pluche, para enseñar, y aprender la lengua latina, y griega*, en Villagarcía, en la Imprenta del Seminario, 1758.
- Jedin, Hubert (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1966.
- Jedin, Hubert, *Historia del Concilio de Trento*, vols. I-IV, Pamplona, Universidad de Navarra, 1972.

- Jesús, Diego de, *Conceptos espirituales y en particular de la negación y la contemplación propia*, Madrid, por doña María Rey, viuda de Diego Díaz de la Carrera, 1668.
- Jiménez Sánchez, Antonio Jesús, «Beatriz de Silva y la Inmaculada Concepción: orígenes de una orden», en [*La Inmaculada Concepción en España: religiosidad, historia y arte: actas del simposium*](#), coord. [Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla](#), 1, San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escorialenses, 2005, pp. 691-709.
- Kagan, Richard L., *Universidad y sociedad en la España moderna*, Madrid, Tecnos, 1981.
- Kennedy, George A., *The Art of Persuasion in Greece*, New Jersey, Princeton University Press, 1963.
- , *The Art of Rhetoric in the Roman world*, Princeton, New Jersey, 1972.
- , *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*, London, Croom Helm, 1980.
- Kniazeff, Alexis, *La Mère de Dieu dans l'Église orthodoxe*, Paris, Cerf, 1990.
- Koehler, Teodore, «Historia de la Mariología», en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Stefano de Fiores y Salvatore Meo (dir.), Madrid, Ediciones Paulinas, 1988, pp. 836-878.
- Kuri Camacho, Ramón, «Barroco jesuita, teología de los afectos y educación estética en el siglo XVII novohispano», *Revista de Filosofía*, 25, 2007, pp. 55-83.
- , «Barroco y modernidad. Los jesuitas de la Nueva España», en, ed. F. Colom González, *Modernidad iberoamericana: cultura, política y cambio social*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert/CSIC, 2009.
- Labrador Herraiz, José Julián, «El Cancionero de jesuitas. Manuscrito 6226 de la Real Academia Española», *Miscelánea Comillas*, 65, 126, 2007, pp. 45-70.
- Labrador Herraiz, José J., Franco, Ralph A. di, Rico García, José Manuel, *Cancionero sevillano B 2495 de la Hispanic Society of America*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2004.
- Labrador, Carmen (ed.), *La "Ratio Studiorum" de los Jesuitas*, Madrid, UCPM, 1986.
- LaFrance, Jean, *En oración con María, la madre de Jesús*, Madrid, Narcea, 1985.

- Laguna Mariscal, Gabriel, «En tierra, en humo, en polvo, en sombra, en nada: historia de un tópico literario (I)», *Anuario de Estudios Filológicos* 22, 1999, pp. 197-213.
- Laurentin, René, «Nueva Eva», en *Nuevo Diccionario de Mariología*, Stefano de Fiores y Salvatore Meo (dir.), Madrid, Ediciones Paulinas, 1988, pp. 1474-1486.
- Lázaro Carreter, Fernando, *Las ideas lingüísticas en España durante el siglo XVIII*, Madrid, CSIC, 1949.
- Lea, Henry Charles, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, vol. 3, Nueva York, Russell and Russell, 1958.
- Levy, Ivonne, *Propaganda and the Jesuit Baroque*, Berkeley, University of California Press, 2004.
- Llorca, Bernardino, «La autoridad eclesiástica y el dogma de la Inmaculada Concepción», *Estudios eclesiásticos*, 28, 1954, pp. 299-322.
- , «Los jesuitas españoles y la Inmaculada Concepción desde principios del siglo XVII hasta 1854», *Salmanticensis*, 2, 3, 1955, pp. 585-613.
- Llorens Herrero, Margarita y Catalá Gorgues, Miguel Ángel, *La Inmaculada Concepción, en la historia, la literatura y el arte del pueblo valenciano*, Valencia, Generalitat Valenciana, 2007.
- López de Úbeda, Juan, *Cancionero general de la doctrina cristiana, muy útil y provechoso en todo género de verso castellano*, Alcalá de Henares, en casa de Juan Íñiguez de Lequerica, 1579.
- , *Vergel de flores divinas*, Alcalá de Henares, por los herederos de Juan Gracián, 1588.
- López Estrada, Francisco, «Fiesta y Literatura en los Siglos de Oro: la Edad Media como asunto festivo en el caso del Quijote», *Bulletin Hispanique*, 84, 3, 1982, pp. 291-327.
- López Grigera, Luisa, *La retórica en la España del Siglo de Oro*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1995.
- López Montero, Roberto, «La antropología teológica del Carmen Adversus Marcionem del Pseudo-Tertuliano», *Salmanticensis*, Stefano de Fiores y Salvatore Meo (dir.), Madrid, Ediciones Paulinas, 1988, pp. 1474-1486.
- López Pinciano, Alonso, *Filosofía antigua poética*, Madrid, por Thomas Iunti, 1596.

- Lozano Navarro, Julián, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, Cátedra, 2005.
- Luhmann, Niklas y Georgi, Raffaele de, *Teoría de la sociedad*, México, Universidad de Guadalajara/UIA/Instituto Tecnológico de Estudios superiores, 1993.
- Madrazo, Pedro, *Recuerdos y bellezas de España*, Madrid, Imprenta de Repullés, 1855.
- Maduell, Álgvar, «Ramon Llull, teólogo de la Immaculada», *Studia Lulliana*, 32, 1992, pp. 163-180.
- Maldonado, Juan de, *Comentarios a San Mateo*, v. 1, ed. José Caballero, Madrid, Editorial Católica, 1950.
- Marín Barriguete, Fermín, «Los jesuitas y el culto mariano: la Congregación de la Natividad en la Casa Profesa de Madrid», *Tiempos modernos: Revista electrónica de lengua moderna*, 2003, 4, 9, pp. 1-20.
- Marín, Hilario, «Documentos marianos», en, *Doctrina Pontificia*, vol. IV, Salvador Muñoz Iglesias (dir.), Madrid, La Editorial Católica, 1954.
- Martí, Antonio, *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*, Madrid, Gredos, 1972.
- Martínez Hernández, Antonio, *Juan Leunis, fundador de las Congregaciones Marianas en el IV centenario de su muerte, 1534-1934*, Madrid, Ediciones ICAI, 1986.
- Martínez Medina, Francisco Javier, «La Inmaculada Concepción en los Libros Plúmbeos de Granada: su influjo en el catolicismo contrarreformista», *Magallánica, Revista de Historia Moderna*, 3/5, 2016, pp. 6-47.
- Martínez Naranjo, Francisco Javier, «Aproximación al estudio de las congregaciones de estudiantes en los colegios de la Compañía de Jesús durante la Edad Moderna», *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 20, 2002, pp. 227-250.
- Martínez Ripoll, Antonio, *Francisco de Herrera el Viejo*, Sevilla, Publicaciones de la Excelentísima Diputación Provincial de Sevilla, 1978.
- Mas i Usó, Pasqual, *Academias valencianas del barroco: descripción y diccionario de poetas*, Kassel, Reichenberger, 1999.

- Medina, Francisco de B., «Convictorio», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. I, Charles E. O'Neill y José María Domínguez (dir.), Roma/Madrid, Institutum Historicum S. I./ Universidad Pontificia de Comillas, 2001, p. 684.
- Medrano, Francisco de, *Diversas rimas*, ed. Jesús Ponce Cárdenas, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2005.
- Menéndez Pelayo, Marcelino, *Bibliografía hispano-latina clásica*, Madrid, CSIC. 1950.
- , *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, CSIC, 1992.
- Meseguer Fernández, Juan, «La Real Junta de la Inmaculada Concepción (1616-1817/20): bosquejo histórico», *Archivo Ibero-Americano*, 15, 59-60, 1955, pp. 619-886.
- Mestre, Antonio, «Marco histórico: Iglesia, Sociedad y Educación», en Bernabé Bartolomé Martínez (coord.), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España, I, Edades Antigua, Media y Moderna*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Mirandola, Giovanni Pico della, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Colombia, Editorial π, 2006.
- Miró, Oriol, *Pietro Bembo y Giovanni Francesco II Pico della Mirandola. De imitatione*, New York, IDEA, 2017.
- Monfasani, John, «Renaissance Ciceronianism and Christianity», en, ed. P. Gilli, *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale*, Roma, Collection de l'École française de Rome, 2004, pp. 361-379.
- Mortara Garavelli, Bice, *Manuale di retorica*, Milano, Bompiani, 1989.
- Mullan, Elder, *The Sodality of Our Lady studied in the documents*, New York, P. J. Kenedy & Sons, 1912.
- Murphy, James J., *Medieval eloquence*, Berkeley, University of California Press, 1979.
- , *A Synoptic History of Classical Rhetoric*, Davis, Hermagoras Press, 1983.
- Navarro, Antonio, *Abecedario virginal de excelencias del Santísimo Nombre de María*, en Madrid, en casa de Pedro Madrigal, 1604.
- Negredo del Cerro, Fernando, *Política e Iglesia: los predicadores de Felipe IV*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2001.

- Newman, John Henry, *A letter to the rev. E. B. Pusey*, Londres, Longmans, 1865.
- Núñez Bosch, Pedro, *Relación verdadera de la imagen de la Inmaculada Concepción de la Virgen María [...]*, Valencia, Imprenta de Benito Macè, 1665.
- Núñez Rivera, Valentín, «La poesía religiosa del Siglo de Oro. Historia, transmisión y canon», en Begoña López Bueno (dir.), *En torno al canon: aproximaciones y estrategias*, Sevilla, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 2005, pp. 333-370.
- O' Malley, John W., *Los primeros jesuitas*, Cantabria, Mensajero, 1995.
- , «Trent, sacred images, and Catholics' senses of the sensuous», en *The sensuous in the Counter-Reformation Church*, ed. Marcia B. Hall y Tracy E. Cooper, New York, Cambridge University Press, 2013, pp. 28-49.
- Ojeda, Pedro de, *Información eclesiástica en defensa de la limpia concepción de la Madre de Dios*, en Sevilla, por Alonso Rodríguez Gamarra, 1616.
- Olazarán, Jesús, «El dogma de la Inmaculada Concepción en el Concilio de Trento», *Estudios Eclesiásticos*, 20, 76-77, 1946, pp. 105-154.
- Olivares, Estanislao, «Coadjutor espiritual, temporal; formado, aprobado», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. III, Charles E. O'Neill y José María Domínguez (dir.), Roma/Madrid, Institutum Historicum S. I./Universidad Pontificia de Comillas, 2001, p. 2666.
- Olivares, Estanislao, «Profesos de cuatro votos y profesos de tres votos», vol. III, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. III, Charles E. O'Neill y José María Domínguez (dir.), Roma/Madrid, Institutum Historicum S. I./Universidad Pontificia de Comillas, 2001, pp. 2665-2666.
- , «Provincia», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. III, Charles E. O'Neill y José María Domínguez (dir.), Roma/Madrid, Institutum Historicum S. I./ Universidad Pontificia de Comillas, 2001, p. 3782.
- Olmedo Ramos, Jaime, «Hacia una teoría humanística del lenguaje», *Círculo de Lingüística aplicada a la comunicación*, 3, 2000, s.p.
- Oñate Guillén, Carmelo, «Los jesuitas y la ciencia en España», *Letras de Deusto*, 33, 101, 2003, pp. 127-131.

- Oriol Moncanut, Ana María, *La enseñanza en Barcelona a fines del siglo XVIII*, Madrid, CSIC, 1959.
- Osuna Rodríguez, Inmaculada, «Los poetas del Siglo de Oro en textos escolares (Siglos XVII-XVIII)», *Bulletin Hispanique*, 109, 2, 2007, pp. 615-642.
- Padilla, Pedro de, *Grandezas y excelencias de la Virgen Nuestra Señora: compuestas en octava rima*, Madrid, Madrigal, 1587.
- Pascual Buxó, José, «Petrarca expurgado: testimonios de la Biblioteca Nacional de México», *Boletín*, VIII, 1 y 2, 2003, pp. 29-46.
- Pavone, Sabina, *Los Jesuitas. Desde los orígenes hasta la expulsión*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2007.
- Peinado Guzmán, José Antonio, «La controversia teológica medieval inmaculista», *Anales de teología*, 16, 1, 2004, pp. 55-82.
- , «La Monarquía española y el dogma de la Inmaculada Concepción: fervor, diplomacia y gestiones a favor de su proclamación en la Edad Moderna», *Chronica nova*, 40, 2014, 247-279.
- , «Simbología de las letanías lauretanas y su casuística en el arzobispado de Granada», en *Lecciones barrocas: “aunando miradas”*, José Antonio Peinado Guzmán y Miguel Ángel Rodríguez Miranda (coord.), Córdoba, Asociación Hurtado Izquierdo, 2015, pp. 159-190.
- Pérez Fernández, Ricardo, *La Inmaculada Concepción, Patrona de la Infantería Española*, Salamanca, Tipografía Calatrava, 1937.
- Pérez Pascual, Ángel, «El verdadero autor del Arte Poética Española (Salamanca, 1592) de Juan Díaz de Rengifo y el uso de seudónimos en los escritores jesuitas del Siglo de Oro», *Actas AISO IV*, 1996, pp. 1223-1235.
- , «La poética de los Jesuitas en el Siglo de Oro. Rengifo y su tratado», en Javier Vergara Ciordia (coord.), *Estudios sobre la Compañía de Jesús: los Jesuitas y su influencia en la cultura moderna: (S. XVI-XVIII)*, 2003, pp. 271-312.
- Pérez, Nazario, *La Inmaculada y España*, Santander, Sal Terrae, 1954.

- Perrault, Charles, *Paralèle des anciens et des modernes en ce qui regarde la poèsia. Tome troisième*, Paris, La Veuve de Jean Baptiste Coignard/Jean Baptiste Coignard Fils, 1692.
- Petrarca, Francesco, *Cancionero*, vol. II, ed. Jacobo Cortines, Cátedra, Madrid, 1989.
- Pí i Arimón, Andrés Avelino, *Barcelona antigua y moderna, ó descripción é historia de esta ciudad desde su fundación hasta nuestros días*, vol. 2, Barcelona, Tomás Gorchs, 1854.
- Pineda, Juan de, *Advertencias al privilegio oncenno de los del señor rey don Juan el primero de Aragón, a favor de la fiesta y misterio de la Concepción de la Beatísima Virgen Maria*, Sevilla, por Gabriel Ramos Bejarano, 1615.
- Pinedo, Isidoro, «España», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. II, Charles E. O'Neill y José María Domínguez (dir.), Roma/Madrid, Institutum Historicum S. I./ Universidad Pontificia de Comillas, 2001, p. 1274.
- Pizaño de Palacios, Álvaro, *Discurso primero en confirmación de la Purísima Concepción de la Virgen María Madre de Dios, Reina de los Ángeles y Señora Nuestra*, Sevilla, Por Gabriel Ramos Bejarano, 1615.
- Ponce Cárdenas, Jesús, *Góngora y la poesía culta del siglo XVII*, Madrid, Laberinto, 2001.
- Pou y Martí, José María, *Embajadas de Felipe III a Roma pidiendo la definición de la Inmaculada Concepción de María*, Vich, Editorial Seráfica, 1932.
- Pozo, Cándido, «El acontecimiento salvífico de la Concepción Inmaculada de María en Eadmero († 1141)», *Marianum*, 164, 2003, pp. 548-557.
- Pozuelo Yvancos, José María, *Teoría del lenguaje literario*, Madrid, Cátedra, 1988a.
- , *Del formalismo a la neorretórica*, Madrid, Taurus, 1988b.
- Pross, Harry, *La violencia de los símbolos sociales*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Quevedo y Villegas, Francisco de, *Obras inéditas*, tom. XI, Madrid, en la imprenta de Sancha, 1794.
- Quintana Cabanas, José María, *Historia de la ascética y de la mística cristianas*, Barcelona, Agrupación de Editores i Autores Universitarios, Barcelona, 2012.

- Rábade Navarro, Miguel Ángel, «Ciceronianismo moderado e imitación en la España del XVI: las figuras de Maldonado, Palmireno y Matamoros», *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas*, 1, 1991, pp. 197-208.
- Ratio atque Institutio studiorum Societatis Iesu*, Roma, In Collegio Romano, 1616.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana*, Madrid, en la Imprenta de Francisco del Hierro, 1726.
- , *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española*, <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUISalirNtlle>.
- , *Corpus diacrónico del español*, <http://corpus.rae.es/cordenet.html>.
- Real Seminario de Nobles de Barcelona, *Reglas y ejercicios de la Congregación de Estudiantes, bajo la protección de la Virgen María en su Anunciación, fundada con autoridad apostólica en el colegio de la Compañía de Jesús de Barcelona en el año 1577*, Barcelona, imprenta de María Martí viuda, 1728.
- , *Acto académico con que los colegiales del Imperial, y Real Seminario de Nobles de Cordelles, que en Barcelona está bajo la dirección de la Compañía de Jesús, manifestaron los progresos que han hecho en las buenas letras y ejercicios propios de un caballero, dedicado al excelentísimo señor don Jaime Miguel de Guzmán y Dávalos [...]*, Barcelona, en la imprenta de Francisco Suriá, 1756.
- , *Constituciones del Imperial y Real Seminario de Nobles de Barcelona, fundado bajo la invocación de Nuestra Señora y Santiago de Cordelles*, Barcelona, por Francisco Suriá, 1763.
- Reder Gadow, Marion, «Una mirada retrospectiva a la clausura femenina en Andalucía: la Orden Concepcionista», en *La Clausura Femenina en España: actas del simposium*, Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), San Lorenzo del Escorial, 2, 2004, pp. 831-836.
- Reils Fontanals, Jaumà, *La fundació canònica i imperial del Col·legi de Cordelles*, Barcelona, Biblioteca de Catalunya, 1994.
- Revuelta González, Manuel, «El antiguo colegio de los jesuitas de Málaga», *Razón y fe*, 250, 1271-1272, 2004, pp. 163-170.

- Ribadeneira, Pedro de, *Flos Sanctorum o libro de las vidas de los santos*, Madrid, Luis Sánchez, 1604.
- Ribas, Juan de, *Sermón de la Inmaculada Concepción de la Virgen [...] La metáfora, muerte, entierro, y exequias del pecado original y todos sus ruidos*, Granada, Francisco Sánchez, 1665.
- Rico Verdú, José, *La Retórica española en los siglos XVI y XVII*, Madrid, CSIC, 1973.
- Rojas, Francisco de, *Elucidario de las grandezas de la Virgen María*, en Madrid, por Francisco García, 1643.
- Romano, Antonella, «Modernité de la *ratio studiorum* (plan raisonné des études): genèse d'un texte normatif et engagement dans une pratique enseignante», en Étienne Ganty, Michel Hermans y Pierre Sauvage (ed.), *Tradition jésuite. Enseignement, spiritualité, mission*, Bruselas, Presses Universitaires de Namur y Editions Lessius, 2002, pp. 47-81.
- , «Los jesuitas en la formación educativa e intelectual del mundo moderno: génesis y estructura de los colegios (1540-1650)», en Paolo Bianchini, Perla Chinchilla y Antonella Romano (coord.), *De los colegios a las universidades. Los jesuitas en el ámbito de la educación superior*, México, Universidad Iberoamericana, 2013.
- Romera Castillo, José, «Justas poéticas valencianas en honor a santa Teresa», *Letras de Letras de Deusto*, 12, 24, 1982, pp. 199-216.
- Rondet, Henri, «Pelagianismo», en *Sacramentum Mundi*, t. 5, Karl Rahner (dir.), Barcelona, Herder, 1974.
- Ropero Berzosa, Alfonso (ed.), *Gran diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona, Clie, 2013.
- Rorty, Richard, *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990.
- Roubaud, Sylvia, «Les fêtes dans les romans de chevalerie hispaniques», en *Les Fêtes de la Renaissance*, vol. III, Paris, Éditions CNRS, 1975, pp. 313-340.
- Ruiz de Maldonado, Margarita, «Testimonios artísticos del fervor inmaculista en la Universidad de Salamanca», en Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares y Juan Luis Polo Rodríguez (ed.), *Universidades hispánicas. Colegios y conventos*

universitarios en la Edad Moderna II, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2009, pp. 255-273.

San Agustín, «Sermo 215, 1», *Patrología Latina*, 38, J.P Migne, Paris.

—, «Opus imperfectum adv. Julianum IV, 122», *Patrología Latina*, 45, J.P Migne, Paris.

San Ambrosio, «Epist. 63, nº 33», *Patrología Griega*, 16, J.P Migne, Paris.

—, *Sobre las vírgenes y sobre las viudas*, ed. Domingo Ramos Lisón, Madrid, Ciudad Nueva, 1999.

San Andrés de Creta, «Encom. II in dies natalis», *Patrología Griega*, 97, J.P Migne, Paris.

San Anselmo de Canterbury, «Cur Deus Homo», en *Patrología Latina*, 158, J.P Migne, Paris.

—, «De conceptu virginali et originali peccato», en *Patrología Latina*, 158, J.P Migne, Paris.

San Antonio, Cristóbal de, *Triumphus Christi Iesu contra infideles*, Salmantice, Alfonsi de Porras y Laurentii Leondedei, 1524.

San Atanasio, «Oratio III de incarnatione», *Patrología Griega*, 84, J.P Migne, Paris.

San Bernardo, *Obras completas de san Bernardo*, ed. Juan María de la Torre y Charles Dumont, trad. Iñaki Aranguren, Juan María de la Torre y Mariano Ballano, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994-2016.

San Buenaventura, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S.R.E. Episcopi Cardinalis Opera omnia*, 10 vols., Florentiam, ex Typographia Collegi S. Bonaventurae, 1882-1902.

San Epifanio, «Haereses», en *Patrología Griega*, 42, J.P Migne, Paris.

San Gregorio Nacianceno, «Carta 101 a Cledonio», *Patrología Griega*, 37, J.P Migne, Paris.

San Ignacio de Loyola, *Exercices Spirituels*, ed. Édouard Gueydan, Paris, Desclée de Brouwer, 1985.

—, *Constitutiones Societatis Jesu*, tom. I, Monumenta Ignatiana, Series Tertia, Roma, Borgo S. Spirito, 1934.

San Ireneo, «Adversus haereses», *Patrología Griega*, 7, J.P Migne, Paris.

- San Jerónimo, «Epist. 22, n° 1», *Patrología Latina*, 22, J.P Migne, Paris.
- San Juan Crisóstomo, «Expositio in Ps. 44», *Patrología Griega* 7, 55, J.P Migne, Paris.
- San Justino, «Dialogus cum Tryphone Iudaeo», *Patrología Latina*, 6, J.P Migne, Paris.
- Sánchez Herrador, Miguel Ángel, *La Biblioteca del Colegio de la Encarnación de los jesuitas de Montilla, Tesis doctoral, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2015.*
- Sánchez Lucero, Gonzalo, *Dos discursos teológicos, en defensa de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santísima, Madre de Dios y S.N [...]*, Madrid, Por Luis Sánchez, 1614.
- Sánchez Martínez, Francisco Javier, *Historia y crítica de la poesía lírica culta «a lo divino» en el Siglo de Oro*, vol. I, Murcia, Francisco Javier Sánchez, 1995.
- Sánchez Ricarte, José, *Las circunstancias todas que han concurrido en la consecución del nuevo Breve de nuestro muy santo padre Alejandro Séptimo a favor de la Purísima Concepción de Nuestra Señora*, Madrid, Joseph Fernández de Buendía, 1662.
- Sánchez, José, *Academias literarias del siglo de oro español*, Madrid, Gredos, 1961.
- Sannazaro, Jacopo, *De partu Virginis*, Napoli, Antonius Fretia Corinaldinus, 1526.
- , *El parto de la Virgen*, Gregorio Hernández de Velasco (trad.), en Sevilla, a costa de Benito de Montedoy y de Luis Torero, 1580.
- , *Sanazaro español. Los tres libros del parto de la Virgen Nuestra Señora*, Francisco de Herrera Maldonado (trad.), en Madrid, por Fernando Correa de Montenegro, 1620.
- Santo Tomás de Aquino, *Angelici doctoris Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologica*, 15 vols., Patavii, ex Typographia Seminarii, 1698.
- Sebold, Russel P., *El rapto de la mente. Poética y poesía dieciochescas*, Madrid, Prensa Española, 1970.
- Seco Serrano, Carlos (ed.), *Epistolario español: cartas de sor María de Jesús de Agreda y de Felipe IV*, vol. IV, Madrid, Atlas, 1945-1958.
- Serrano y Ortega, Manuel, *Glorias sevillanas: noticia histórica de la devoción y culto que la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla ha profesado a la Inmaculada*

- Concepción de la Virgen María desde los tiempos de la antigüedad hasta la presente época*, Sevilla, Imprenta E. Rasco, 1893.
- Sesboüé, Bernard, «La Inmaculada Concepción y la Asunción de María», en, *Historia de los dogmas*, tom III, Bernard Sesboüé (dir.), Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996, pp. 449-461.
- Shuger, Debora, «Sacred Rhetoric in the Renaissance» en Heinrich F. Plett (ed.), *Renaissance Rhetoric*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1993.
- Simón Díaz, José, *Relaciones de actos públicos celebrados en Madrid*, Madrid, Instituto de Estudios Madrileños, 1982.
- Simón Díaz, José y Calvo Ramos, Luciana, *Siglos de Oro: índice de Justas poéticas*, Madrid, CSIC, 1962.
- Sommervogel, Charles, *Bibliotheca Mariana de la Compagnie de Jésus*, Paris, Alphonse Picard Éditeur, 1885.
- Soria Gutiérrez, Alejandra, *Retórica sacra en la Nueva España*, New York, IDEA, 2014.
- Soto Artuñedo, Wenceslao (coord.), *Los Jesuitas en Andalucía: Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia*, Granada, Universidad de Granada, 2007.
- Stierli, John, *Devotion to Mary in the Sodality*, St. Louis, Queen's Work Publication, 1953.
- Stratton, Suzanne, «La Inmaculada Concepción en el arte español», *Cuadernos de arte e iconografía*, 1, 2, 1988, pp. 3-128.
- Suárez, Francisco, *Misterios de la vida de Cristo: teología cristológica y mariana*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.
- Talon, Omer, *Audomari Talaei Rhetoricae, P. Rami Regii Professoris Praelectionibus Observata*, Lutetiae, Apud Andream Wechelum, 1572.
- Tavard, George Henri, «John Duns Scotus and the Immaculate Conception» en *The One Mediator, the Saints, and Mary*, James Stafford, H. George Anderson y Joseph A. Burges (ed.), Mineápolis, Augsburg Fortress, pp. 209-217.

- Tomás de Aquino, *Summa contra errores gentilium, sive De veritate catholicae fidei contra errores infidelium*, Venezia, Franciscus de Hailbrun et Nicolaus de Franckfordia, 1476.
- Tormo y Monzó, Elías, *La Inmaculada y el arte español: con licencia eclesiástica*, Madrid, Hauser y Menet, 1915.
- Torre Serrano, Esteban, *Sobre Lengua y Literatura en el pensamiento científico español de la segunda mitad del siglo XVI*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad, 1984.
- Torres, Francisco de, *Consuelo de los devotos de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santísima*, en Zaragoza, por Pedro Cabarte, 1620.
- Trías, Eugenio, *La edad del espíritu*, Barcelona, De Bolsillo, 2006.
- Trissino, Gian Giorgio, *La quinta e la sesta divisione della poetica*, Venetia, Appreso Andrea Arrivabene, 1562.
- Udías Vallina, Agustín, *Los jesuitas y la ciencia: una tradición en la Iglesia*, Bilbao, Mensajero, 2014.
- Uriarte, José Eugenio, *Biblioteca de jesuitas españoles que escribieron sobre la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora antes de la definición dogmática de este misterio*, Madrid, Imprenta de G. López y del Horno, 1904.
- Uriarte, José Eugenio y Lecina, Mariano, *Catálogo razonado de obras anónimas y pseudónimas de autores de la Compañía de Jesús, pertenecientes a la antigua Asistencia española, con un apéndice de otras de los mismos, dignas de especial estudio bibliográfico (28 sept. 1540-16 ag. 1773)*, Madrid, Establecimiento tipográfico sucesores de Rivadeneyra, 1904-1916.
- Vacant, Alfred (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique: contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, t. VII, Paris, Letouzey et Ané, 1927.
- Vega Carpio, Lope de, *La vega del Parnaso*, t. III, ed. Felipe B. Pedraza Jiménez y Pedro Conde Parrado, Cuenca, Ediciones de la Universidad Castilla la Mancha, 2015.
- Vega, Garcilaso de, *Poesías castellanas completas*, ed. Elías Rivers, Madrid, Editorial Castalia, 2011.

- Vega, Pedro de la, *Flos sanctorum: La vida de nuestro señor Jesucristo y de su Santísima Madre y de los otros santos según la orden de sus fiestas*, Alcalá de Henares, en casa de Juan de Brocar, 1558.
- Velázquez, Juan Antonio, *Vox haec nunciat omnis Maria Immaculate concepta*, Pinciae, excudeb. Barth. Portales, 1653.
- Verdoy Herranz, Alfredo, «El jesuita Padre Francisco Villanueva (1509-1557): prototipo de un nuevo apóstol en la Castilla de la reforma católica», *Espacio, tiempo y forma, Serie IV, Hª Moderna*, 9, 1996, pp. 87-116.
- Vergara Ciordia, Javier, «El “Speculum doctrinale” de Vicente de Beauvais: un idel prehumanista en la escolástica medieval», en M. González García, D. Popa-Liseanu y J. Vergara Ciordia (ed.), *La idea de Europa en el siglo XVI*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1999, pp. 73-106.
- , (coord.), *Estudios sobre la Compañía de Jesús: los Jesuitas y su influencia en la cultura moderna: (S. XVI-XVIII)*, UNED, 2003.
- Vida, Marco Girolamo, *Christiados libri sex*, Cremona, Lodovico Britannico, 1535.
- Viera, Antonio, *La Rosa Mistica. Sermoni del Rosario*, Venezia, s. i., 1698.
- Vila Despujol, Ignasi, *La Compañía de Jesús en Barcelona en el siglo XVI. El Colegio de Nuestra Señora de Belén*, Roma/Madrid, Institutum Historicum Societatis Iesu/Universidad Pontificia de Comillas, 2010.
- Vilanova, Evangelista, *Historia de la teología cristiana*, Barcelona, Herder, 1987.
- Villaret, Emilio, *Cuatro siglos de apostolado seglar. Historia de las CC.MM.*, Bilbao, El Mensajero de C. de S., 1964.
- Vindel, Francisco, *Influencia de las fiestas religiosas en el siglo de Oro*, Madrid, Góngora, 1940.
- Vizcarra, Fernando, «Premisas y conceptos básicos en la sociología de Pierre Bordieu», *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, vol. VIII, 16, 2002, pp. 55-68.
- Voltes Bou, Pedro (dir.), *Manual de Novells Ardits vulgarment apellat Dietari del Antich Consell Barceloní*, vols. III y IV, Barcelona, Imprempta de Henrich y Companyía, 1982-1975.

- Wardropper, Bruce W., «La poesía religiosa del siglo de Oro», *Edad de Oro*, 4, 1985, pp. 195-210.
- Weinberg, Bernard, *A History of the Literary Criticism in the Italian Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 1961.
- , *Trattati di Poetica e Retorica del 500*, Bari, Laterza, 1970.
- Wenger, Antoine, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au Xe siècle. Études et documents*, etc., Paris, Institut Français d'Études Byzantines, 1955.
- Wicki, Jean, *Le Père Jean Leunis, S.J. (1532-1584). Fondateur des Congrégations Mariales*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1951.
- Ynduráin, Domingo, *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, Cátedra, 1994.
- Zavalloni, Roberto y Mariani, Eliodoro, *La dottrina mariológica di Giovanni Duns Scoto*, Roma, Edizioni Antonianum, 1987.

MANUSCRITOS

Annua 1737-40. ARSI. Arag. 26, fol. 76 v.

Annua 1755-1758. ARSI. Arag. 26 fols. 105r-v.

Annua 1759. ARSI. Arag. 26, fol. 115r.

Cancionero de Jesuitas, Real Academia Española de la Lengua, RM6226.

Carta al cardenal Belarmino, pidiéndole que interceda ante la Santa Sede para la declaración del misterio de la Inmaculada Concepción, 1621, BNE MSS/9956.

Carta de Bernardo de Toro al arzobispo don Pedro de Castro, 10 de octubre de 1617, Legajo 9, 2ª parte, fol. 728, en ASM.

Carta del padre Aquaviva al padre Pere Gil rector de Barcelona del 3 de mayo de 1604. ARSI. Arag. 6 II. 297.

Carta del padre Mucio Vitelleschi al padre Jeroni Vidal del 18 de enero del 1626. ARSI. Arag. 8 I, 25.

Carta del padre Mucio Vitelleschi al padre Lluís de Ribas. 31 de enero de 1636. ARSI. Arag. 8 II, 438v.

Carta del padre Mucio Vitelleschi al padre Marco Antonio del Arco del 18 de enero de 1626. ARSI. Arag. 8 I. 25 v.

Carta del rey al duque de Alburquerque, de 12 de mayo de 1621, Manuscrito, BHRUGr, Caja 2-065 (14-9).

Carta del rey al duque de Alburquerque, de 15 de junio de 1621, Manuscrito, BHRUGr, Caja 2-065 (14-10).

Carta del rey al duque de Alburquerque, de 3 de agosto de 1621, Manuscrito, BHRUGr, Caja 2-065 (14-8).

Carta del rey para los prelados, cabildos de iglesias, ciudades y universidades y las religiones de toda Corona, 27-06-1617, BHRUGr.

Copia de la carta del nuncio al arzobispo de Sevilla, Fondo de don Pedro de Castro, Legajo 9, 1ª parte, fols, 91 y ss.

Copia de la carta que don Diego de Acuña Gobernador y capitán general de la ciudad y provincia de Cartagena en las Indias Occidentales, escribió a la Católica Majestad el rey Felipe III sobre negocios de la Concepción de Nuestra Señora, Manuscrito, 1616, BNE MSS/9956.

Crónica del Colegio de Nuestra Señora de Belén de la Compañía de Jesús. 1545-1700. APT. B-II-4. fol. 467.

Espino, Juan de, Acusación pública contra las doctrinas del elucidario, autor Juan Baptista Poza de la Compañía de Jesús, y defendida por la verdad católica, ofendida por dichas doctrinas, y autor. Presentóse en Madrid al Santo Oficio por marzo este año de 1640. Y remítase a Su Santidad Urbano VIII, nuestro Señor en dicho año, Manuscrito, 1640, en RBME a-II-11.

Esteve Gilabert Bruniquer i Joan Pau Bruniquer, com a procuradors del P. Rector del Collegi de Betlem, Pere Fons, preben iurídica posesió –de mans de Joan Àngel Samsó, procurador de D. Alexandre Cordelles– del Collegi de Cordelles. ARSI. F. G. 788. 276-276v.

Granado, Diego, Memorial presentado en Roma pidiendo que se concediese a la Provincia de la Compañía de Jesús, de Andalucía, el oficio y misa de la Inmaculada Concepción, los sábados de cada semana, 5 de enero de 1632, 1632.

Granado, Diego, Si los padres de Santo Domingo tienen hoy obligación so pena de pecado mortal y de excomunión mayor de rezar a 8 de diciembre de la santificación de Nuestra Señora, atento que en este día que es el en que la Iglesia Romana reza de la concepción se les manda a ellos rezar de su santificación, 1616.

Libro Verde de los Reales Estudios del Colegio Imperial. AHN. Sec. Jes. Libro 760

Nithard, Juan Everardo, *Examen teológico de cuatro proposiciones de ciertos autores anónimos en que ponen achaques al culto, fiesta, objeto y sentencia pía de la Inmaculada Concepción de la Virgen Santísima Madre de Dios, y al breve de nuestro Santísimo padre Alexandro VII que en su favor ha expedido a ocho de diciembre de 1661*, s. l., s. i., 1662.

Primer Llibre de Testaments, 1571-1583, f. 66, Archivo de Protocolos de Barcelona.

Real Cédula concediendo el patronazgo de España a la Inmaculada sin perjuicio del patronato que ejerce el apóstol Santiago, de 2 de junio de 1761, ASM.

Santa María, Antonio, *El Patrocinio de Nuestra Señora en España*, 1663.

Sentència de D. Ramon de Sentmenat, delegat Apostólic, en favor de la Companya de Jesús, concedit-li la direcció del Collegi de Cordelles. ARSI. F. G. 788. 275-276.

Urba VIII concedeix la direcció del Collegi de Cordelles als Pares de la Companya en el cas d'ésser veraders els motius allegats per D. Alexandre Cordelles. Encarrega al bisbe de Barcelona la seva constatació. Estableix que el Collegi quedi sota la visita canònica dels bisbes de Barcelona. ARSI. F. G. 788. 269-272v.

Zamora, Gaspar de, *Cuestión física y teológica. Pregúntase si la Virgen María fue concebida en pecado original*, 1616.

PARTE V: ANEXO	350
----------------------	-----

Registro de documentos escolares referentes al Colegio de Santa María y Sant Jaume de Cordelles y al Colegio de Belén352

- Archivo General del Reino de Valencia

1. (1488) Cartas anuas de la Provincia de Aragón. Se conservan desde el año 1596 (se dice que en este año la Provincia de Aragón tuvo 283 sujetos, repartidos en diez lugares: 112 sacerdotes, 100 hermanos coadjutores y 70 escolares), hasta el 1637, aunque hay faltas.
2. (3648) Libro de cuenta y razón de los colegios de la Provincia de Aragón y otros. Folio 167. Cuenta y razón del Colegio de Barcelona (hasta el año 1669).
3. Cédulas de últimos votos. (Legajo 54) Barcelona. Iglesia de Nuestra Señora de Belén. (1617-1763).
4. Catálogo de los colegios de la Provincia de Aragón (Legajo 58). Año 1641.
5. Cuaderno con los datos sobre los ingresados en la Compañía desde 1648 a 1650. (Legajo 58).
6. Catálogo de los sujetos de la Provincia de Aragón. Se renovó este Catálogo a 12 agosto de 1735 y a 24 abril 1737 y a 30 mayo 1743. (Legajo 58).
7. Catálogo de la Provincia de Aragón. 1629. (Legajo 65)
8. Catálogo de los sujetos de la Provincia de Aragón. 1642. (Legajo 65)
9. Catálogo de los sujetos de la Provincia de Aragón. 1644. (Legajo 65).
10. *Catalogus auctorum Provinciae Aragoniae qui libros ediderunt in lucem ab anno 1700.* (Legajo 65).
11. *Catalogus defunctorum Provinciae Aragoniae a die 21 Julii 1723 ad 12 Maii 1727 post ultimum triennium missus.* (Legajo 65).
12. *Catalogus Professorum 4 votorum Prov. Aragoniae Soc. Jesu ab anno 1727 ad 1730; Coadj. Spiritualium; fratrum Coadj. temporalium formatorum.* (Legajo 65).
13. *Catalogus tertius Provinciae Aragoniae, anno 1730.* (Legajo 65).
14. *Catalogus III Provinciae Aragoniae. Anno 1734.* (Legajo 65).
15. *Catalogus III Provinciae Aragoniae. Anno 1743.* (Legajo 65).

16. *Catalogus II Provinciae Aragoniae*. (Legajo 65).
17. Libro de los sujetos hábiles para leer Gramática, Filosofía y Teología. (Legajo 65).
18. Libro en que se nota el tiempo de lectura de Gramática, Filosofía y Teología de algunos sujetos antes de entrar Provincial el Padre Gerardo Marcillo y el tiempo, que leerán dicha facultades los que su reverencia señalare para ellas. (Legajo 65).
19. *Catalogus tertius Provinciae Aragoniae. 1758. Collegiorum status temporalis*. (Legajo 65).
20. Catálogo de algunos difuntos de la Provincia de Aragón. 1580-1643. (Legajo 83).
21. Catálogo de los colegios de la Provincia de Aragón. 1634. (Legajo 83).
22. Catálogo de los profesos de la Provincia de Aragón. Id. de los profesos de tres votos, coadjutores espirituales; Catálogo de los Padres que no están incorporados y la edad y tiempo en que entraron en la Compañía. Catálogo de los hermanos escolares y la edad y tiempo en que entraron en la Compañía. Catálogo de los hermanos coadjutores formados. Ídem no formados. De los novicios escolares. Hermanos coadjutores novicios. 1635. (Legajo 83).
23. Índice de los papeles de varios colegios de la Compañía de Jesús (Legajo 83).
24. Catálogo de la Provincia de Aragón. 1637. (Legajo 83).
25. *Catalogus Provinciae Aragoniae Societatis Jesu*. (Legajo 83).
26. *Catalogus scriptorum Provinciae Aragoniae ab anno 1675 ad annum 1690 in Congregatione Provinciali habita Barcinone, 24 Aprilis 1690, collectus et Romam missus*. (Legajo 83).
27. *Index sociorum Provinciae Aragoniae alphabeticus per cognomina. Mense Junio 1730*. (Legajo 83).
28. *Catalogus defunctorum Provinciae Aragoniae ab anno 1749 ad annum 1755*. (Legajo 83).
29. Cartas anuas de la Provincia de Aragón (1579, 1607, 1631, 1632, 1634, 1635, 1642, 1665, 1668, 1689).
30. Carta anua el Colegio de Barcelona. Año 1596. (Legajo 124).
31. Memoria de las cosas más notables del Colegio de Barcelona. Año 1596. (Legajo 124).
32. Cuentas que dio el padre Vicente Bojoni del dinero de la Provincia que recibió y gastó la ida y vuelta de Roma, como procurador que fue elegido en la

- Congregación Provincial al Colegio de Cordelles (Colegio de Nuestra Señora y Santiago) de Barcelona. 1663 a 1763. (Legajo 124).
33. Principio del asiento primero que el Colegio presente de la Compañía de Jesús de Nuestra Señora de Belén tuvo en esta ciudad de Barcelona, y ocasión de venir a ella la Compañía tuvo y de su fundación y progreso hasta el año 1574. (Legajo 124).
34. Carta anua del Colegio de Barcelona. Año 1596. (Legajo 124).
35. Memoria de las cosas más notables del Colegio de Barcelona desde el año 1603 al 1606. (Legajo 124).
36. Visitas del Provincial al Colegio de Cordelles (Colegio de Nuestra Señora y Santiago) de Barcelona. 1663 a 1763. (Legajo 124).
37. Cartas cuatrimestrales del Colegio de Barcelona para la Provincia de Portugal, agosto 1561; mayo y agosto, 1562 a 1564, 1566 a 1569, para el Brasil y otro ejemplar para la India, de 1666. (Legajo 124).
38. Cartas de edificación con las noticias biográficas de un buen número de padres y hermanos de la Provincia, difuntos. Siglos XVII y XVIII. (Legajo 126).
39. Colegio de Barcelona: administración de la Obra Pía del doctor Miguel Alegre. (Legajo 133).
40. Memoria sobre la unión del Priorato de Caserres, obispado de Vich, al Colegio de Belén, hecha por Gregorio XIII; por razón de dicho Priorato poseía dicho Colegio la Baronía de Creixell, Roda y Bará. Memorial para Nuestro Padre General con las razones que prueban que no se puede vender el Priorato de Caserres. Copia de la Bula de Gregorio XIII con la unión del Priorato de Caserres al Colegio de Belén de Barcelona. 1573. (Legajo 133).
41. Documentos relativos a las tres Cátedras que la Compañía regentaba en la Universidad de Cervera: carta de la Audiencia de Cataluña al provincial padre Francisco Bru, pidiéndole sujetos de la Compañía para tres Cátedras en la Universidad de Cervera, 10 de Junio de 1717. (Legajo 145).
42. Carta del padre provincial, padre José Matías de Leris al Rey proponiendo las ternas para las tres Cátedras. Valencia, 24 de julio 1725. (Legajo 145).
- Extracto: «Para la Cátedra de Escritura Sagrada propone a los padres Buenaventura Ferrusola, José Villarejo y Tomás Feu; para ir a la de Teología Escolástica a los padres José Cicarench, José Villarejo y Francisco Graner; para

la Cátedra de Filosofía Escolástica a los padres Miguel Conill, Mariano Alberich y Francisco Gabarró».

43. Nota de las cosas tocantes a las cátedras destinadas a la Religión de la Compañía de Jesús, en los Estatutos de la Real Universidad de Cervera, insertos y aprobados por la Santidad de Clemente XII. (Legajo 145).
44. *Catalogus sociorum Provinciae Aragoniae qui missi sunt ad Provincias Indiarum ab anno 1723*. (Legajo 145).
45. *Catalogus dimissorum Provinciae Aragoniae ab anno 1727 ad 1730*. (Legajo 145).
46. Historia de las casas y colegios de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús hasta el año 1603. (Legajo 145).

- Archivo Histórico Nacional

1. Expediente sobre la cesión hecha por S. M. a la Real Academia de Ciencias Naturales y Artes de aquella ciudad del edificio, terreno y huerto entre el Colegio Tridentino y el de Cordellas para su establecimiento. (Legajo 161).
2. Real Orden del 27 diciembre de 1788, remitiendo varios documentos que ha presentado don Francisco Antonio de Copons, patrono del Seminario de haber dado la dirección, disponiendo el Colegio que fue de Nobles de Santiago de Cordellas, para que se informe. (Legajo 161).
3. Visita del Colegio de Cordellas (Barcelona), por el viceprovincial, padre Antonio Rius. 1714.
4. Comprende hasta 295 cartas de defunción o edificación sobre religiosos jesuitas de la Provincia de Aragón, fallecidos en el siglo XVII. (Legajo 114).
5. Asiento de la Provincia de Aragón en 26 de marzo 1594: padre Pedro del Villar, provincial. Padre Pedro Juste, su secretario, admonitor y consultor; padre Francisco Boldo, prepósito de la Casa Profesa de Valencia; padre Hernando Ponce o Juan Sotelo, rector de Valencia; padre Jerónimo Roca, rector del Colegio de Gandía; padre Juan Sanz, rector de Tarragona; padre Pedro Gil, rector del Colegio de Barcelona; padre Diego Morales, rector del Colegio de Zaragoza; padre Miguel Fenollar, rector del Colegio de Gerona; padre Pedro Sancho o padre Jerónimo Dauder, rector del Colegio de Calatayud; padre Juan Teodoro, rector de Mallorca.

Serán consultores del padre provincial los siguientes: padre Francisco Boldo, padre Melchor Valpedrosa y padre Diego Morales. Firma y sello del padre general. (Legajo 174).

6. Carta del padre Agustín Berart: Barcelona, 10 abril 1739, al padre rector del Colegio de san Pablo, Valencia. (Legajo 266).
7. Varias cartas de defunción de padres y hermanos de la Provincia de Aragón: siglos XVII y XVIII. (Legajo 486).

Biblioteca de la Academia de la Historia (116 legajos sobre la Compañía de Jesús)

8. Padres profesos de cuatro votos de la Provincia de Aragón desde el principio del siglo XVIII hasta la supresión. Difuntos de la Compañía de la Provincia de Aragón: 1782-1792. Profesos de tres votos. (Legajo 64).
9. *Acta Congregationis Provincialis Aragoniae Provinciae quae habita est in Collegio Caesaeraugustano a die 19 Maii 1642. Praeposito Provinciali R. P. Petro Fons.* (Volúmenes, tomo 135).
10. Legajo de 262 cartas sobre vida y muerte de padres y hermanos difuntos de la Provincia de Aragón. Siglos XVII y XVIII. (Volúmenes, tomo 144).

- Archivo de la Corona de Aragón

1. Contiene varios documentos; puestos en orden cronológico con los títulos siguientes (2560):

1.1. Sitio del Colegio de Cordelles 1571. Huerto de Beatriz Gimeno; carta de la compra del huerto de Beatriz Gimeno y de Papiol.

1.2. Acta de la compra de una casa de la calle de'n Jutglá, para el sitio del Colegio. 1663.

1.3. Donació del drets i casa de la Masó, feta al R. P. Rector del Collegi de la Companyia de Jesús de Barcelona, per Ramon Soler, fill legitim i natural de Pere Soler, mercader; el dia del seu òbit, ciutadà de Tarragona, senyor útil i propietari de la casa y heretat de la Masó, situada en la parròquia de Selma, Bisbat de Barcelona, a la partida de Vilarrodona, prop de Armentera.

1.4. Lista impresa de los colegios, casas y residencias de los regulares de la Compañía de Jesús... en las Indias Occidentales y en Filipinas; va unida a una serie de testimonios certificando se había fijado en cada una de las respectivas ciudades el Edicto remitido en orden a la venta de los bienes que habían pertenecido a los regulares.

1.5. Decretos relativos a la administración de temporalidades.

1.6. Manual de contratos de temporalidades 1803.

1.7. Memoriales de temporalidades 1803, 1804, 1807, 1816.

1.8. Cabreo de temporalidades. Compañía de Jesús de Barcelona 1803-1815.

2. Libro del año 1582 y antes, de los que entraron en la Compañía y de los votos desde el Noviciado y demás. En la cubierta aparece «al Archivo. Armario del Instituto de la Compañía».

2.1. Folio 1. «Este libro por Octubre de 1728 se acomodó y se pusieron las cubiertas; hallóse arrinconado con los papeles perdidos, sin cubiertos. Su contenido es de variedad de partes, de profesos de 4º voto y demás grados de la Compañía. Son de los primeros de la Compañía al último. Son las listas del número de los sujetos del Colegio, año 1582»

«Tabla o índice de capítulos o apartados de este libro del Colegio de Belén»

2.2. Folio 1. De los profesos de 4º voto, hechos en este Colegio.

2.3. Folio 8. Profesos de tres votos, hechos en este Colegio.

2.4. Folio 26. De los hermanos coadjutores formados en este Colegio.

2.5. Folio 28. De los coadjutores espirituales formados en este Colegio.

2.6. Folio 29. Parte de los que hacen los votos después de los dos años de noviciado.

2.7. Folio 78. Otra parte de los que hacen los votos.

2.8. Folio 82. Catálogo de los padres y hermanos.

2.9. Folio 95. Otra parte de los que son recibidos en este Colegio.

2. 10. Folio 97. Otra parte en donde están escritos los que entraron y lo que traían al entrar, ropa, etc.; la primera fórmula de votos transcrita, es la del padre José Agustín Villegas; 22 de julio de 1582, en manos del padre Antonio Ibáñez, provincial, presentes el obispo don Juan Dima Lloris, el vizconde de

Rocaberti y Peralada; en el folio 3 se halla la del padre Juan Bautista Albert, 2 de febrero de 1592, en manos del padre Pedro Juste, rector.